

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Departamento de Estudios Árabes e Islámicos



TESIS DOCTORAL

**Transitando espacios liminales: género y emociones en
la novela saudí contemporánea escrita por mujeres**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR:

Mercedes Sonsoles Melchor Velayos

BAJO LA DIRECCIÓN DE:

Prof. Dr. Gonzalo Fernández Parrilla

Prof. Dr. Maribel Fierro

Madrid, 2019

A la memoria de Ḥasan Ziyānī

A mis padres y a mis hermanos

A Meshkah

*En el punto inmóvil del mundo que gira.
Ni carne ni ausencia de carne;
ni desde ni hacia;
En el punto inmóvil: allí está la danza,
Y no la detención ni el movimiento.*

T. S Elliot, *Cuatro cuartetos*, II (1989 : 11)

Índice

Agradecimientos	1
Introducción	7
El auge de la “literatura de mujeres” en Arabia Saudí	7
¿Por qué estudiar la “literatura de mujeres” en Arabia Saudí?	12
La escritura como florecimiento catártico: una vuelta al útero	21
Literatura, resistencia cultural y género	28
Plan de estudio	30
 CAPITULO 1	
 De la liminalidad a la acción	35
1. Marco teórico	37
1. 1. La literatura: entre el control y la subversión	37
1. 1. 1. Sujeto ético	40
1. 1. 2. Cuerpo y agencia	45
1. 2. Feminismos textuales	47
1. 3. Emociones, discursos: un exilio liminal consciente	58
1. 4. Mundos de lo posible: sueños y subjetividades	65
2. Metodología	67
2. 1. La literatura, una práctica cultural. Texto y Contexto	69
2. 2. Textualidad y política	71
2. 3. Planteamiento de la agencia en las novelas	75
2. 4. Selección de las escritoras y las novelas	84
2. 5. Informantes clave, relatos de vida y entrevistas semiestructuradas a escritoras	93
2. 6. Proceso y problemáticas de traducción de las obras seleccionadas	96
 CAPÍTULO 2	
 Factores socio-político-culturales en la creación de una narrativa saudí escrita por mujeres	103
1. Introducción	104
2. La novela saudí: de la simplicidad a la “modernidad” cosmopolita	106
2. 1. La prensa y la legitimación de la escritura	110
3. La narrativa de ficción saudí escrita por mujeres	112
3. 1. Etapa de iniciación: 1959-1979	112
3. 2. Etapa de madurez artística y experimental: 1979-1999	116
3. 3. Etapa de efervescencia y auge: a partir del 2000	124

3. 3. 1. Primer periodo (2000-2005):	
Transición hacia una narrativa de ficción saudí “rompedora de tabúes”	128
3. 3. 2. Segundo periodo (2005-2010):	
Revolución literaria o “Tsunami” en la narrativa saudí	129
3. 3. 3. Tercer periodo (2011-2018):	
¿Retroceso generalizado de la novela saudí? ¿Una nueva temática?	133
4. Críticas y desafíos de la actual novela saudí	158
5. Cierre del capítulo	160

CAPITULO 3

Corporalidades sexuadas desde el interior: la transgresión emocional desde el espacio del hogar 163

1. La familia como cimiento del Estado	168
2. Homogeneizando al cuerpo desde la diferencia	172
2. 1. Educación sexuada y sexuante: sistema co-sustancial al Estado saudí	179
2. 2. «Fetua-liberalismo» sexuante de cuerpos sexuados: inscripciones emocionales en el imaginario social	181
2. 3. Petrocapitalismo sexuante: entre el modelo de feminidad islámica y el nuevo “reformismo” del Estado saudí	189
3. Fisuras liminales en los micromecanismos de poder: el hogar y el entorno social inmediato	193
3. 1. Análisis de las novelas: <i>Hind wa-l-‘askar</i> de Badriyya Al-Bašir e <i>Imra’atān</i> de Hanā’ Ḥiḡāzī	196
3. 1. 1. Emociones y conductas literarias: la esfera familiar	200
3. 1. 2. La institución matrimonial como extensión del poder estatal	205
3. 1. 3. Otros brazos del poder: de la familia al juzgado y viceversa	209
3. 1. 4. Personajes “transgresores” dentro del círculo familiar y social	214
3. 1. 5. Emociones a flor de piel: del dolor a la acción consciente	220
4. Cierre del capítulo	224

CAPITULO 4

Corporalidades sexuadas desde el exterior: la transgresión emocional desde las relaciones interpersonales 229

1. Del cuerpo individual al cuerpo social: el “yo” relacional en el contexto saudí	230
2. Entre la movilidad y la seguridad: distribuciones socioespaciales en Arabia Saudí	235
3. El amor como emoción transformadora	239
3. 1. La maleabilidad del amor: posiciones desplazadas	245
4. Novela transcultural y la nueva generación internauta	250
4. 1. Estilo y técnicas estilísticas de la nueva generación	260
4. 2. Amor en la ficción:	
¿de qué hablamos cuando hablamos de amor en Arabia Saudí?	263
4. 2. 1. Análisis de las novelas	
<i>Chicas de Riad</i> , <i>Los otros</i> y <i>Fī dīsīmbir tantahī kullu al-aḥlām</i>	267
4. 2. 1. 1. <i>Chicas de Riad</i> de Raḡā’ al-Ṣānī	267

4. 2. 1. 2. <i>Los otros</i> de Šibā al-Ḥirz	286
4. 2. 1. 3. <i>Fī dīsīmbir tantahī kullu al-aḥlām</i>	
(En diciembre terminan todos los sueños) de Azīr ‘Abd Allāh al-Našimī	300
5. Cierre del capítulo	311

CAPITULO 5

Corporalidades sexuadas en el exilio (interno o externo): la transgresión emocional desde identidades transculturales y experiencias traumáticas 317

1. Desplazamiento(s) a través del exilio externo e interno: cuerpos en movimiento y sinergias emocionales	320
2. Liberando emociones, desenterrando traumas	326
3. Análisis de las novelas <i>Al-Uryūḥa</i> , <i>Yawmiyyāt ṭāliba sa ‘ūdiyya fī Mānšistir</i> y <i>Ḍāt faqd</i>	333
3. 1. <i>Al-Uryūḥa</i> (El columpio) de Badriyya Al-Bašir	333
3. 2. <i>Yawmiyyāt ṭāliba sa ‘ūdiyya fī Mānšistir</i> (Diario de una estudiante saudí en Manchester) de Nadā’ al-Rašīd	348
4. Exilio interior: sacudiendo emociones de dentro hacia fuera	365
4. 1. <i>Ḍāt faqd</i> (Pérdida de identidad) de Azīr ‘Abd Allāh al-Našimī	366
5. Cierre del capítulo	379

Conclusiones 387

Referencias bibliográficas 405

Apéndice	431
Corpus de novelas de escritoras saudíes	431

Agradecimientos

- *Toma estas novelas en árabe, Mercedes. Confío en que algún día podrás leerlas*
- *Gracias, Hasan, lo haré, te lo prometo*

Ese verano de 2009 conocí a Hasan en Rabat, donde viajé para hacer un curso de marroquí. Entonces, fue mi primer contacto directo con lo árabe, pero lo que nunca hubiera podido imaginar es que esa experiencia me trajera hasta aquí, sobre todo viniendo también de otra disciplina, la germanística, por la que entonces estaba muy interesada.

Hasan como profesor de lengua marroquí y amigo cercano siempre sabía motivarnos con sus clases, sus escritos literarios y discursos inspiradores. El me ofreció una nueva perspectiva, una nueva mirada y reconsideración sobre el “supuesto” *Otro* a través de la literatura. A los dos años siguientes, en 2011, cuando me encontraba trabajando de Técnico Superior (JAE-TEC) en el Instituto de Lenguas y Culturas el Mediterráneo y Oriente Próximo (CCHS-CSIC) y en plena efervescencia de las revoluciones árabes, ‘Alī, el hermano de Hasan, me llamó para decirme que habían matado a su hermano. Sus palabras me paralizaron y ese momento de shock representó el punto de inflexión para impulsarme a hacer este trabajo, que ya me había propuesto Maribel Fierro. El vínculo con Hasan había nacido desde lo literario, ese era siempre nuestro punto de encuentro en el que expresarnos y compartir nuestros pensamientos, nuestras historias, lo más *oculto*, lo más *silenciado*... Gracias y mil gracias por tu amistad, Hasan. Gracias a ‘Alī y Laura por el mutuo apoyo que nos prestamos en esos momentos tan difíciles.

Además, este impulso se vio influenciado por mi contacto directo con el ambiente académico en el CCHS-CSIC, donde tuve la oportunidad de trabajar posteriormente en el proyecto europeo de KOHEPOCU (*Knowledge, heresy and political culture in 8th-15th centuries*) dirigido por Maribel Fierro. Los congresos, seminarios, actividades de divulgación científica que se organizaban en torno a este espacio, y en los que surgían interesantísimas discusiones, avivaban aún más mis ganas de conocimiento por las diferentes culturas árabes sobre las que me leía mi madre estando todavía en la escuela.

Mi más sincero agradecimiento a Maribel Fierro por introducirme en este espacio, por los años de trabajo compartidos, por confiar en mí y en mis habilidades, por despertar en mí mis inquietudes académicas, por motivarme para empezar este trabajo y por haberse ofrecido a co-dirigir esta investigación.

Gracias también a Mercedes García-Arenal, Fernando Rodríguez Mediano y Carlos Cañete por su incondicional apoyo y por sus interesantes aportaciones en el marco metodológico de la tesis, puesto que la creación de los “seminarios de becarios” fueron la base sobre la que se fundamentaría este trabajo.

Gracias a mis compañeros “cesiquenses”, con los que he compartido despacho, trabajo, información, así como momentos inolvidables y un sinfín de inquietudes diferentes. En especial me gustaría agradecerélos a Paula, Raquel, Carmen, Omayra, Sergio, Adday, Regina, las Anas, Elvira y Mario.

Millones de gracias a Gonzalo Fernández Parrilla por ofrecerse a ser mi director y dirigirme este trabajo, cuando entonces no contaba con ningún tipo de financiación. Gracias por la confianza depositada en mí y por incentivarme en la carrera académica e impulsarme a presentarme a conferencias como EURAMAL. Un espacio que me ofreció la oportunidad de conocer a gente movida por un interés profesional y personal por el mundo árabe y me permitió conocer en persona a escritores árabes, entre ellos a una saudí, Rajā’ ‘Ālim. Gracias a mis compis de la Autónoma Ana, Laura Casielles, Danae, Naomi, Olga y Fátima por hacer posible este y otros muchos espacios de discusión y conocimiento, por sus ánimos y comprensión en este proceso. En especial, a Laura Galián por compartir múltiples partes de lo que es hoy *mi identidad*, sobre todo la *cairola*. A Iñaki por empezar a dirigirme la tesis y que no fue posible tenerle más como co-director por cuestiones burocráticas. Gracias a Nati por toda su dedicación y paciencia.

Esta investigación ha sido posible gracias a la financiación de una beca de Personal Investigador en Formación y otras dos becas Erasmus (Ibn Battuta y Erasmus +) de la Sección de Becas y Ayudas al Estudio de la UAM para realizar estancias en el extranjero y que, gracias a Sandra Martínez, pudimos ir entrelanzando, al no contar con una beca predoctoral más prolongada. Gracias a la profesora Fāṭima Z. Iḥṣān por supervisar mi tesis mientras estaba de estancia en la Universidad Qāḍī ‘Ayyād de Marrakech. Así como al equipo del Departamento de Geografía dirigido por el profesor Sa‘id Būyūrūf y a los que se convirtieron en compañeros de universidad y amigos, Jadīya, ‘Ayūb, Sa‘id y a mis queridas Camille, Fazote, Klara, Keina y Nūraddīn quienes me animaban a diario y convirtieron Marrakech en un lugar muy especial. Gracias por su apoyo también a Ainhoa y Anuska.

En el Cairo se realizaron varias estancias. Gracias al Departamento de Antropología de la Universidad Americana de El Cairo (AUC) y, en especial, al profesor Muḥammad Tabīṣat, porque nuestras innumerables lecturas y charlas dieron lugar a la

parte teórica y “columna vertebral” de este trabajo. Al Departamento de Hispánicas de la Universidad de El Cairo, en especial al profesor ‘Aīd Diyyāb, por permitirme colaborar y actuar con la compañía “El Retablo de los Sueños” en la que compartí momentos maravillosos con los alumnos.

Gracias especialmente a las escritoras saudíes Hanā’ Ḥiyyāzī y Azīr ‘Abd Allāh al-Našimī por habernos concedido varias entrevistas y ofrecido información valiosa sobre sus novelas y sobre la situación literaria en Arabia Saudí. A todos aquellos editores, responsables de editoriales, vendedores de las novelas escritas por saudíes, en especial a Jalīl al-Ŷīzāwī y Manāl Šam‘ūn por haberse ofrecido a colaborar con nosotros, a ser entrevistados y habernos facilitado el acceso a varias novelas. Gracias especialmente a Tamara Rodríguez Castellanos, mi principal informante, porque sin ella y su experiencia en Arabia Saudí nos hubiese sido imposible conocer de primera mano los entresijos de esta sociedad.

Gracias a todos mis compañeros de piso, de cada uno conservo una parte de lo que compartimos: Carmen, Bea e Ire, porque nuestras charlas, terapias y acompañamientos mutuos fueron grandes puntos de apoyo al comienzo de esta tesis. Carol y Guio (Guda), quienes se convirtieron en grandes compañeras cuando llegué “de nuevas” a vivir en El Cairo; Daniel, cuyas risas quitaban peso a los momentos de tensión tesinales. Gracias también a Blanca, Anjella (al-iṭāliyya bitā‘atī), Mirko y Elena por nuestros momentazos “culinarios” y charlas trascendentales. A Julia Rosa ‘habibti’, a Katrine y a Julián, quien pusieron su cariño, además de su parte académica e intelectual en esta tesis haciéndola más ligera, a Rodrigo y a mi pequeña Aicha, por sus ánimos, apoyo constante y por hacerme creer en que lo conseguiría.

Gracias a mis amigos expatriados en El Cairo, a Manuela, Alberto e hijos, que se han convertido en mi protección y familia cairota. A Katie, mi hermana egipcia y amiga incondicional donde las haya. A Ana, con quien saboreé momentos dulces y también agridulces tras el estallido de la Revolución y situación posterior. A Mónica y a Floren por estar siempre cerca, por ser mis compañeras de camino y mis más cercanas confidentes, además de todas sus aportaciones sobre psicología. A Ruth, a Sabry y a Amalia por sus ánimos constantes. A mis fieles amigas las ‘habitchis’ y mujeres que me han impulsado a darle un nuevo giro a mi vida: Libertad, Nuria, Conchi y Leire, quien tuvo una paciencia y tacto enormes para realizar una gran parte de la edición de la tesis.

A mi Samar querida, por mantenerse a mi lado, por ser una verdadera amiga, porque nadie como ella sabe todo por lo que he pasado en estos años, además de toda la ayuda

que me ha prestado con las traducciones de este trabajo. A Itzea por acompañarme siempre y darme la mano en los momentos más llevaderos, pero también en los más difíciles y por sus sugerentes contribuciones en la realización de esta tesis. A Teté, porque sus aportaciones fueron inspiradoras.

Gracias a Mark Ŷamāl por sus múltiples sugerencias sobre la traducción de términos de las emociones en árabe, y a ‘Asmā’, mi poeta egipcia, que a parte de colaborar en la corrección y traducción de las novelas, me prestó uno de sus poemas para incluirlo en esta tesis. Gracias a mi profesor de árabe, Muḥammad Salah, por ayudarme a traducir mucha de la documentación de esta investigación, además de algunos fragmentos de las novelas.

Gracias a mis amigos egipcios e italianos y nuestro novedoso mote ‘al-kabārīn’, porque sin ellos no se habría formado esta parte de mí que es hoy. Ellos me mostraron su cara más valiente, pero también la más vulnerable dentro de una sociedad que les cierra espacios continuamente, pero que ellos consiguen abrirlos. Gracias Amīr, Vicki, Stakoza, Mada, Šadī, Karīm, Hāmid, Althea, Jayrī, Muṣṭafā, ‘Amrū, Sulaymān, Yūsif, Hišām, Tāriq, Faṭḥy, Amal, Huṭayfa, Yāsmīn, Bilāl, Sām, Tīka, ‘Alī y Fazz. Gracias especialmente a mi amiga Fāṭima, quien me enseñó lo que es la verdadera fortaleza y superación, además de facilitarme una buena dosis de información sobre su sociedad y descubrirme a través de sus ojos la realidad saudí.

Gracias, en especial, a Ṭaha y Angie que hicieron posible una escuela de artes marciales como *Meshkah* y que definitivamente ha cambiado mi vida en todos los sentidos. Gracias a mis compañeros de escuela, Maryam, Nādir, Samā (Tian), Du‘ā’, Īmān, Askū, Bilāl, Ma’mūn, Māī, Gāda, Šīka, Dāliā, Nuhā, Sāra, Ṭhuraya, Aḥmad Yaḥyā, Šāīmā, ‘Amrū, Yūsif, etc., porque con nuestros gritos de ánimo ‘Inŷāzat bilā ḥudūd’ (Logros sin límites) nos hemos empoderado y superado mutuamente de una forma muy humana. En especial a ‘Abd al-Raḥīm, por su constante apoyo, paciencia, y por enseñarme que con perseverancia todo se puede y que con su amor ha aligerado e iluminado este ‘arduo’ pero transformador camino.

A mis amigas las ‘faranduleras’ que me han animado y acompañado todos estos años, Bea, Cristi, Ritis, Ali, Carmen, Alex. En especial a Beatriz, por sus aportaciones de psicología en el desarrollo de este trabajo y por nuestras innumerables conversaciones sobre las emociones y la vida. A Anaïs, por su colaboración con referencias sobre psicología social. Gracias a Bego, a Virginia y a Mónica por la fuerza y apoyo constantes que me han dado. A Maite por su confianza puesta en mí y toda la ayuda prestada con el

inglés en conferencias y seminarios. A Elisa por su cariño y por haberme abierto su casa en todas las estancias que realicé.

A Rosalia y a Juan, porque se han convertido en una auténtica familia y sostén. A Fernando, con cuyas charlas fui descubriendo muchas partes de mí y empoderándome.

A mis hermanos, Victor y Noemi, porque ‘a su lado’ todo ha sido más llevadero y sin su ayuda técnica, teórica y humana no habría sido posible. Gracias a Noemi también por sus correcciones en la edición y sus múltiples sugerencias y conocimientos de psicología utilizados para este trabajo. Sin su ayuda, esto no habría sido posible. A mis padres, por haberme respaldado en todas las situaciones de mi cambiante vida, por enseñarme a valerme por mi misma, por confiar en mí, y por todo su amor y apoyo incondicional que me han prestado durante este largo proceso.

Ávila, 30 de mayo de 2019

La novela escrita por mujeres saudíes ha ido en aumento durante los últimos años, fenómeno que puede considerarse revolucionario teniendo en cuenta que este género era predominantemente masculino. Revolucionario también en términos de que esta producción literaria constituye un discurso político alternativo, debido a su acceso restringido a la participación en la esfera pública del país.

Aunque se piense que las mujeres estén ausentes de la realidad social en Arabia Saudí, poco a poco están adquiriendo una conciencia crítica feminista que les está llevando a luchar por la igualdad de derechos; promoviendo campañas en contra de la tutela masculina y de la prohibición de conducir. A parte de estas resistencias más directas, se sirven de otras resistencias más enmascaradas como la literatura. De ahí que el objetivo de este proyecto se haya focalizado en estudiar la literatura, como espacio entre la realidad y la ficción, escrita por mujeres saudíes como estrategia de “resistencia” desde una perspectiva emocional. El enfoque se centra en examinar qué emociones se plasman en los personajes de las novelas con el fin de observar si las autoras hacen críticas implícitas a ciertos aspectos de su sociedad (matrimonio, familia) y sus respectivas normas. Se indaga hasta qué punto desafían el discurso patriarcal, político y religioso y si lo subvierten creando nuevos significados y mensajes en sus novelas.

Introducción

Nosotros no elegimos lo que escribimos ni lo que creamos. Trasladamos, a nuestra manera y estilo, las palabras a un papel. La escritura es una revelación que surge de donde no sabemos, es una voz que grita, y en el amor necesitamos gritar muy alto para asustar al destino y superar al mundo.

(Azīr ‘Abd Allāh al-Našīmī, 2014: 119)

El auge de la “literatura de mujeres” en Arabia Saudí

En los últimos quince años se ha producido un auge de la novela escrita por mujeres saudíes que parecía difícil de imaginar en una sociedad tan cerrada y hermética. En 2006, según datos del periódico *al-Ḥayāt* (Zayn, 2007), se dieron a conocer 26 nuevos novelistas en Arabia Saudí, tanto mujeres como hombres. Ese mismo año, se publicó un total de 44 novelas, 20 escritas por mujeres y 24 por hombres (Ŷarīdī, 2008). Estos datos nos indican que cada vez más mujeres saudíes están contribuyendo a la cultura de su sociedad a través de sus creaciones. La escritura se ha convertido en un medio recurrente que las saudíes utilizan para expresarse públicamente, hacer oír sus voces, las de sus compatriotas y las del resto de mujeres que habitan en el país. Gracias a esas “revelaciones que surgen de donde no sabemos”, como indica en la cita la joven autora saudí Azīr ‘Abd Allāh al-Našīmī, las escritoras saudíes ponen todo su empeño en representar escenarios que abordan asuntos que podemos considerar de naturaleza feminista y, por tanto, también política y social. Su objetivo es, en general, crear conciencia sobre la igualdad de género y las desigualdades de las estructuras sociales, además de abordar cuestiones filosóficas sobre la condición humana y, en menor medida, sobre la política. La escritora Hanā’ Ḥiṡāzī declaraba lo siguiente: “Mi intención a la hora de escribir este libro fue intentar abrir las mentes en mi país. Si un hombre ordinario lee esto, puede darse cuenta de los problemas a los que se enfrentan las mujeres” (Ḥiṡāzī, entrevista personal, 2017).

El estudio que proponemos sobre cuestiones de género en Arabia Saudí está enfocado a partir de la literatura y sus relaciones con la sociedad. La literatura en muchos países árabes es un medio que permite hacer llegar al público contenidos que pueden ser subversivos y desafiar el *statu quo* de algunos regímenes árabes. En un estudio acerca de las escritoras árabes contemporáneas, Fadia Suyoufie afirma lo siguiente: “reclaiming the lost tradition of telling stories, these writers assume the role of Shahrazad¹ to contest male dominance” (Suyoufi, 2008: 216).

Dadas las circunstancias sociohistóricas, la literatura ha sido en Arabia Saudí un ámbito mayormente masculino tanto en el hegemónico género de la poesía, como en lo que respecta a la narrativa moderna, desde que se publicara en 1930 *al-Taw'amān* (Los gemelos²), de 'Abd al-Quddūs al-Anṣārī, considerada la primera novela saudí. Las mujeres, a excepción de las esclavas, tenían prohibido participar en los antiguos salones literarios llamados *mayālis*, que estaban destinados únicamente a los hombres.

Han pasado 57 años desde que se publicara *Wadda'atu āmālī* (Despedí a mis esperanzas) de Samīra Jāšuqyī, novela que puede considerarse el comienzo de la participación de las mujeres en la producción novelística de Arabia Saudí. Desde entonces su contribución ha ido en aumento hasta constituir en los noventa un corpus de 32 novelas (Mūsa, 2007). En 1994, se publicó el libro de Saddeka Arebi, *Women and Words in Saudi Arabia: The Politics of Literary Discourse* (1994), en el que se analizan obras literarias y ensayos de varias autoras de la primera generación como Rajā' 'Ālim, Fawziyya Abū Jālid, Ruqayya al-Šabīb, Šarīfa al-Šamlān, Jayriyya al-Saqāf, Na'wa Hāšim, Munīra al-Gadīr, Laylā al-Aḥaydab, Faṭna Šākir y Suhayla Zayn al-'Ābidīn.

El estudio que aquí presentamos se centra en seis novelistas saudíes y busca arrojar luz no solo sobre sus trabajos literarios sino también, a través de ellos, sobre la sociedad saudí. No tenemos constancia de trabajos de crítica literaria que se hayan centrado exclusivamente en las obras narrativas, a excepción de algunos trabajos académicos como el de Sāmī Ŷarīdī³, la tesis doctoral de 'Abd Al-Raḥmān Bin

¹ La narradora principal de la famosa historia *de Las mil y una noches*, importada de India y extendida después en los países árabes, quien logra curar la misoginia del sultán Šahriyār gracias a su particular forma de contar los relatos que constituyen dicha obra.

² Los títulos de las novelas irán en cursiva si la traducción de la novela existe, si son nuestros, irán sin cursiva.

³ Ŷarīdī, S. (2008) *Al-riwāya al-nisā'iyya al-sa'ūdiyya. Jiṭāb al-mar'a wa taškīl al-sard*. Bayrūt: Al-Mu'assasat al-Intiṣār al-'Arabī.

Muḥammad al-Wahhābī⁴ y el trabajo de Maṣṣūr Balawī⁵ que explora las paradojas de la novela saudí contemporánea y sus técnicas artísticas, pero cuya muy reciente publicación ha imposibilitado su incorporación. El crítico Ibn Muḥammad al-Wahhāb recalca que la mayoría de los estudios de crítica literaria que recoge en su obra, escritos por hombres, no son capaces de analizar en profundidad las novelas escritas por mujeres ni de otorgarles el valor que merecen. De ahí el reducido número de trabajos o análisis críticos dedicados al estudio de la novela escrita por mujeres, ya que, por lo general, se han desatendido o están ausentes de lo que se ha establecido como “canon” saudí, que en su mayoría contiene referencias de obras literarias escritas por hombres (Bin Muḥammad al-Wahhāb, 2008: 14) y que perpetúa, como todo canon, tal y como señala Allen, la exclusión “based on race, gender and other kinds of bias” (2017: 16).

Esta investigación se centra en estudiar si las novelas escritas por mujeres saudíes pueden considerarse un tipo de discurso agentivo y, si lo son, como así lo creemos, hasta qué punto llegan a resignificar las relaciones de poder que prevalecen en su sociedad. El análisis de las novelas se aborda a partir de dos enfoques: uno antropológico y sociológico, y otro psicológico. El punto de partida en nuestro análisis son las emociones que nos sirven para examinar qué es lo que pretenden reflejar las autoras en sus discursos literarios. En las novelas analizadas en este trabajo examinaremos qué emociones plasman las autoras a través de sus personajes (en su mayoría, mujeres) y hasta qué punto les sirven para llevar a cabo una serie de críticas sobre ciertos aspectos de su sociedad — valores socioculturales, instituciones (matrimonio, familia, etc.)— que son efecto y reflejo de su sistema de creencias. Exploraremos hasta qué punto y cómo las escritoras saudíes, por medio de la literatura, desafían el discurso patriarcal aparentemente incuestionable, lo subvierten y crean nuevos mundos de resistencia en sus novelas.

Es importante tener presente que las novelas no son historias reales, sino *liminales* (Turner: 1966), espacios entre la ficción y la realidad que nos involucran como lectores en las emociones, sensaciones y pensamientos de los personajes de otros mundos posibles. ¿De qué forma las escritoras han intentado, generación tras generación, romper con prácticas patriarcales y tabúes arraigados durante siglos a través de sus personajes? ¿Han logrado formular un nuevo concepto de agencia de base psicológica a partir de su

⁴ Bin Muḥammad al-Wahhābī, A. R. (2008) *Al-riwāya al-nisā'iyya al-sa'ūdiyya wa-l-mutaḡayyirāt al-taqāfiyya. Al-naṣ'ā wa-l-qaḡāyā wa-l-taṭawwūr*. Disūq: Al-'Ilm wa-l-Īmān li-l-Naṣr wa-l-Tawzī'.

⁵ Balawī, M. (2019) *Al-mufāriqa fī-l-riwāya al-sa'ūdiyya al-mu'āsira: muḡāraba fī-l-buniyya al-dalāliyya*. Bayrūt: al-Markaz al-Ṭaqāfi al-'Arabī.

aproximación narrativa a las emociones que, al fin y al cabo, son el lenguaje entre el cuerpo y la mente?

Para dar respuesta a estas preguntas, nos vamos a servir de las obras de escritoras de las dos últimas generaciones que siguen publicando en la actualidad; por un lado, la generación que nació entre los años sesenta y setenta, y que tuvo más oportunidades que sus antecesoras de acceder a la actividad literaria —un campo que hasta entonces había sido poco transitado por las mujeres en Arabia Saudí—, y por otro lado, un grupo de escritoras que forma parte de una nueva generación nacida en los años ochenta y a la que Mirāl al-Ṭahāwī ha denominado la generación del “tercer milenio”:

La generación del tercer milenio que, al contrario que la “generación de los 60”, rompe relaciones con los movimientos de liberación de la mujer. Lo sorprendente de todo esto es que muchas personas pertenecientes a esta generación son mujeres de la Península Árábica surgiendo lo que se ha llamado la “nueva generación de mujeres saudíes” (al-Tahawi, 2010: 152).

Con “generación de los 60”, al-Ṭahāwī se refiere a toda una generación de escritoras árabes de diferentes países en cuyas novelas hay un compromiso con la liberación sociopolítica de la mujer y su emancipación con respecto a los poderes locales o coloniales: son, por poner algunos ejemplos, las egipcias Laṭīfa al-Zayyāt y Nawwāl al-Sa‘dāwī, la siria Gādat al-Sammān o la argelina Aḥlām Mustagānimī.

En nuestro trabajo, sin embargo, no hemos querido categorizar el concepto de generación, atendiendo a la precaución que Kendall (2006: 2-4) plantea sobre la acotación de este término, porque eso conllevaría la delimitación de unas fronteras que ya de por sí son borrosas, puesto que hay escritoras que podrían identificarse con una o más etapas generacionales en lo que respecta a la producción narrativa. Por ejemplo, cuando hablamos de la “segunda generación” o “generación de los sesenta y setenta”, no nos referimos a un grupo literario concreto que se formó y publicó durante ese intervalo de tiempo, sino a aquellas escritoras que nacieron en ese periodo, pero que también han publicado durante los últimos años.

En cuanto a cuestiones de estructura y estilo narrativo, ambas generaciones se alejan, por lo general, de paradigmas plenamente realistas, empleando técnicas literarias que podríamos calificar de posmodernas en las que desafían continuamente la estructura lineal del tiempo y las convenciones del espacio. Las novelas, como veremos, se centran

en lo subjetivo, puesto que las autoras fusionan el mundo de la ficción y el de los sueños con la realidad. Para ello, se sirven de técnicas como la corriente de conciencia, el monólogo interior, la metaficción, la intertextualidad, etc. Técnicas que les permiten revelar las experiencias emocionales y los procesos introspectivos de los personajes de sus obras, ofreciendo así unas perspectivas valiosas de aproximación a una sociedad sobre la que no abunda mucha información.

Las autoras de la segunda generación siguen recibiendo influencias de la cultura panarabista de los años sesenta. Incluyen en sus novelas referencias en su mayoría egipcias —al ser Egipto el epicentro del panarabismo durante aquel periodo—, así como otros referentes culturales o citas de autoras de Siria o Argelia como las que mencionábamos antes. Las obras de la nueva generación están también influidas por las novelistas de la generación anterior en lo relativo a algunas cuestiones estéticas y temáticas que tienen que ver con cuestiones de género. Sin embargo, encontramos algunas diferencias en cuanto a la forma de abordar los contenidos y de estilo. Esta generación, al estar más conectada con las nuevas tecnologías, escribe desde un enfoque más transnacional y emplea, como señala El-Ariss (2012: 511), técnicas estilísticas novedosas como la tecno-escritura, combina el árabe moderno estándar con diferentes lenguas vernáculas (de países del Golfo u otros países árabes), así como el género de diario personal con una crítica política más indirecta. Al contrario que la generación anterior, no recurre tanto a referentes culturales egipcios, sino que mezclan citas y textos de autores clásicos e internacionales, así como otros géneros literarios y artísticos, como la poesía clásica, el cine o la música, tanto del mundo árabe como también referencias culturales del ámbito europeo y el estadounidense.

Debido al atrevimiento con el que abordan temas como el amor y el sexo, y a la crítica que las escritoras de la nueva generación han emprendido contra las instituciones sociales patriarcales, que son una prolongación del sistema político saudí, Sāmī Yārīdī (2008) caracteriza este fenómeno emergente como “revolución de la novela de mujeres”. La novelista Badriyya al-Bašir corrobora esta visión:

Some or maybe half of my generation will agree, but the next generation will consider what I write trivial compared to what's happening in their lives. I don't think today's youth, who are influenced by satellite TV, mobile phones and the internet, will find anything but grandma's stories in my novel. Relations between young men and women

*have become something quite natural now. On the contrary, they've even started seeing those who don't have such relations as backward*⁶ (Dreyer, 2011).

Este nuevo panorama relacional del que habla la autora surge como resultado de las políticas neoliberales que se empezaron a implementar a finales de los años noventa, debido a los beneficios del petróleo, que tuvieron un fuerte impacto en las relaciones de género. La privatización, el consumismo, la publicidad internacional y el acceso a las nuevas tecnologías como internet han llevado a las escritoras de la nueva generación a plasmar historias de contenido sexual en sus novelas, como un acto de libertad y rebelión (Al-Rasheed, 2015: 140).

¿Por qué estudiar la “literatura de mujeres” en Arabia Saudí?

Los cambios en la condición social y política de las mujeres en Arabia Saudí experimentados en los últimos años con su incorporación a los ámbitos laboral y público nos ha llevado a interrogarnos acerca del lugar que ocupan las mujeres saudíes a día de hoy en su sociedad y sus relaciones con los hombres, así como sobre si su progresiva presencia en el espacio público les permite luchar de alguna manera por la igualdad de derechos y libertades.

Cuando tomamos la determinación de dedicarnos a investigar la novela saudí escrita por mujeres, nos dimos cuenta de que, además de ser un fenómeno reciente y poco estudiado, presentaba un gran potencial para reconstruir la imagen de las mujeres saudíes, deteriorada, no solo por los discursos de los dos centros de poder interdependientes en el país, el Estado y la jerarquía religiosa⁷, sino también por los discursos neo-salafíes, por el neocolonialismo (básicamente la influencia norteamericana en el país) y por el creciente neoliberalismo de los últimos años.

El intento por parte del Estado saudí de adherirse a la “modernidad liberal” llevó al príncipe heredero Muḥammad bin Salmān —quien tiene actualmente el monopolio económico, petrolero y de defensa— a anunciar, en abril de 2016, un plan de reformas

⁶ Dreyer, C. (2011) “Anything You Write about is Made a Scandal, Even Love”, *Qantara.de*. Disponible en: <http://en.qantara.de/content/interview-with-the-saudi-writer-badriya-al-bishr-anything-you-write-about-is-made-a-scandal>

⁷ Los ulemas actúan como agentes del Estado, pero, en algunas ocasiones y según qué circunstancias, también representan a la población y se posicionan en contra de la familia Āl Sa‘ūd (Lacroix, 2011: 7). Además, el sector religioso ha ido perdiendo progresivamente poder en la toma de decisiones del Estado, a raíz de la política reformista que implementó el gobierno a partir del año 2000.

llamado “Visión 2030” (al-Ru’ya al-sa’ūdiyya 2030), con el que pretendía demostrar que la familia real está en pleno control de todos los recursos y sectores económicos del país, que seguirá apoyando una economía neoliberal de mercado y que busca modernizar su sociedad conservadora con el fin de mejorar su imagen en el exterior (sobre todo con respecto a su mayor aliado, Estados Unidos). Su principal objetivo con este proyecto es diversificar la economía en los próximos quince años para hacerla menos dependiente del petróleo mediante la privatización de bienes estatales, como la compañía Saudi Aramco⁸. Con ello se espera que haya más inversiones en el país y se creen nuevos puestos de trabajo en el sector privado para nacionales saudíes, incluyendo a las mujeres⁹ —que ya no tienen la necesidad de contar con el consentimiento del tutor para incorporarse al mundo laboral¹⁰— en un país en que la mitad de la población no supera los veinticinco años. El levantamiento de la norma que prohibía conducir a las mujeres¹¹, así como el permiso de acceso a los estadios de fútbol, aunque en espacios separados de los hombres, son algunas de las reformas que el joven príncipe bin Salmān está llevando a cabo para mostrar una supuesta mejora de la calidad de vida de la población a través de las nuevas infraestructuras de entretenimiento, cultura y deporte. En realidad, esto no es sino una estrategia para limpiar la imagen de un Estado que se ha granjeado numerosas críticas en la prensa internacional por la discriminación y exclusión que sufren sus mujeres. Estas políticas de género que está implementando el gobierno saudí son una continuación de la agenda reformista puesta en marcha por el monarca antecesor de su padre, Salmān, el rey ‘Abd Allāh, aunque en realidad no son más que reformas de maquillaje que no se traducen ni en una apertura democrática ni en igualdad de género, puesto que las mujeres aún siguen sujetas, por ejemplo, al sistema de tutela masculina.

⁸ El ministro de Defensa, hijo del actual rey Salmān bin ‘Abd Al-Azīz, confirmó que su intención era vender el 5% de la compañía con el objetivo de crear un fondo soberano para que las inversiones les permitan vivir hacia el año 2020 sin la necesidad del petróleo como fuente de ingresos. Black, I. (2016) “Saudi Arabia approves ambitious plan to move economy beyond oil”, *The Guardian*. Disponible en: <https://www.theguardian.com/world/2016/apr/25/saudi-arabia-approves-ambitious-plan-to-move-economy-beyond-oil> [consulta: 20 noviembre 2016]

⁹ El documento dice lo siguiente: “*With over 50 percent of our university graduates being female, we will continue to develop their talents, invest in their productive capabilities and enable them to strengthen their future and contribute to the development of our society and economy*”, Vision 2030 (n. d). Disponible en: https://vision2030.gov.sa/sites/default/files/report/Saudi_Vision2030_EN_2017.pdf

¹⁰ A pesar de que el gobierno ya no requiere de este documento, no penaliza a las empresas que sí lo piden.

¹¹ Esto no está exento de algunas de las condiciones que se adaptan a los estándares del reino, como el permiso de los tutores para que las mujeres obtengan sus licencias de conducir o los parkings construidos exclusivamente para mujeres. Además, varias activistas por los derechos de la mujer, Luḡayn al-Haḍlūl, Imān al-Nafḡān y ‘Azīza al-Yūsif, que llevaban años luchando por el levantamiento del veto a conducir y el fin del sistema de tutela, fueron detenidas poco antes de que entrara en vigor esta ley.

En 2012, la activista y escritora saudí Waḡīḡa al-Ḥuwaydar señalaba: “para las saudíes, la situación actual no es diferente a la de hace 20 años” (Cafferri, 2013: 87), refiriéndose con ello a que, en términos de derechos y leyes, no había cambiado casi nada. Hoy en día, a pesar de esas “reformas”, todavía nos llegan historias de mujeres que siguen experimentando exclusión y violencia de género en sus diferentes formas (violencia doméstica por parte de padres¹² y maridos¹³; abandono de las mujeres por sus tutores en las cárceles saudíes o en los centros de atención¹⁴; impedimento de los tutores de que estas viajen, reciban asistencia sanitaria o educativa; matrimonios forzados; maltratos y violaciones, etc.). Esto ha causado la huida de algunas jóvenes saudíes de su país en el último año, debido a las vejaciones físicas, emocionales y verbales que todavía sufren allí como mujeres, como es el caso de Rahaf Muḡammad al-Qunūn¹⁵, quien viajó a Tailandia y pidió ayuda desde allí para evitar ser deportada de vuelta a su país, o de las dos hermanas Mahà y Wafā¹⁶ que huyeron a Georgia y pidieron asilo. Algunas jóvenes activistas opinan que, mientras no se elimine la tutela masculina en el país, las reformas sociales son pura palabrería, porque ellas necesitan leyes reales que las protejan de la violencia (Yūsra, conversación privada, abril 2018). Por su parte, a Nuhà al-Balawī¹⁷ la detuvieron por reivindicar el derecho a la igualdad y la puesta en práctica de la representación política, así como la participación pública en la toma de decisiones del país, demandando el establecimiento de un parlamento verdaderamente electo que acabara con el monopolio político de la familia Āl Sa‘ūd.

No obstante, todo ello no significa que las mujeres estén desplazadas de la esfera pública o que no estén intentando cambiar su situación, puesto que cada día son más

¹² Uno de los últimos casos conocidos es el de Amal Gāzī Kassār al-Šammārī, quien pide ayuda en un vídeo, publicado en abril de 2018, para poder escapar de su tutor, su padre, quien la obligó a dejar la universidad y la encerró en casa, descargando sobre ella todo tipo de violencia física. Al intentar denunciarlo, la policía no solo no la protegió, sino que se puso en contacto con su padre. Siendo conocedor de lo que había pasado, amenazó con matarla:

<https://www.facebook.com/WCFSW/videos/380169359165470/UzpfSTcyMTQ2MzI0MT0xMDE1NzM yNjcyNTcwODI0Mg/>

¹³ Mujer abusada brutalmente por su marido en Abha:

<https://www.facebook.com/WCFSW/videos/377810716068001/>

¹⁴ Los centros de atención o *Dār al-Ri‘āya* son lugares que supuestamente protegen a las mujeres del abuso doméstico, aunque la realidad es muy distinta, puesto que en estos mismos centros, ellas sufren el abuso y la violencia física por parte del director del centro o de sus empleados. El problema es que una vez llevadas a este tipo de centros difícilmente pueden ser liberadas, puesto que necesitan o casarse o contar con la aprobación de su tutor, que es la razón por la que se escapan:

<https://www.facebook.com/watch/?v=382200435629029>

¹⁵ Véase:

https://www.youtube.com/watch?list=PLEzCJHXCIX3yLs95Ye0Xq6u9Srtmq3M5&time_continue=2&v=00ri16fj3BA

¹⁶ Véase: <https://twitter.com/GeorgiaSisters/status/1118348977739452416/video/1>

¹⁷ Véase: <https://www.youtube.com/watch?v=vQ83vvtMugs>

numerosas las mujeres saudíes que están adquiriendo una conciencia crítica feminista que les está llevando a luchar por la igualdad de derechos por medio de campañas realizadas en las redes sociales. De hecho, con el estallido de las revoluciones árabes en 2011 en Túnez y en Egipto que se expandió por toda la región, las protestas han ido en aumento, con muchas mujeres participando activamente. Aparte de luchar por la caída de los dictadores, reclamaban sus derechos con el objetivo de redefinir su identidad lejos de aquellas categorías de representación establecidas por el Estado, creando sus propios espacios de empoderamiento. Se sirvieron de diferentes soportes para hacerse oír, desde formas de expresión cultural más extendidas como la literatura, el cine y la música, hasta redes sociales (*Twitter*, *Facebook*), que dieron lugar a otros géneros innovadores como el twitpoema o la blognovela. Las revueltas en Arabia Saudí se desencadenaron sobre todo en la provincia oriental, de mayoría chií, además de otras movilizaciones y campañas de mujeres, que surgieron de forma multisituada en otras partes del país para reivindicar una serie de derechos. Una de las campañas más conocidas internacionalmente fue la de 2011 llamada *#Woman2drive*¹⁸, en la que reivindicaban su derecho a conducir y que finalmente dio sus frutos el pasado junio de 2018, tras la fiesta del *‘īd al-fiṭr*. En septiembre de 2016, más de 14.500 mujeres firmaron una petición para poner fin a la tutela masculina¹⁹, una campaña que sigue activa. Otras iniciativas fueron las campañas que se llevaron a cabo en *Twitter* y *Facebook*, como por ejemplo, *Anā muḥāmiya* (Soy abogada)²⁰, para reivindicar su derecho a ejercer la abogacía; o algunas en 2018, relacionadas con la educación, como *As‘ār al-tadrīb istiḡlāl* (Los precios de la formación son una explotación)²¹, que aboga por la igualdad de precios y tasas para mujeres y hombres a la hora de formarse, puesto que ellos pagan menos que ellas. Existe otra iniciativa —no tan conocida— que reclama la igualdad en la nota de corte entre hombres y mujeres para acceder a las universidades, pues a ellas se les exige una nota de corte mayor (Fāṭima, joven activista saudí residente en Egipto, entrevista personal, abril 2018). También han hecho campañas, como *#NewTravelControlsForSaudiWomen*, en árabe *Dawābiṭ safar*

¹⁸ Women’s Rights Campaigning (2011). Disponible en: <https://womensrights.informationactivism.org/en/cases/women2drive-saudi-arabia>

¹⁹ Osborne, S. (2016) “Saudi Arabian Women File Petition with over 14,500 Signatures to End Male Guardianship”, *Independent*. Disponible en: <https://www.independent.co.uk/news/world/middle-east/saudi-arabian-women-file-petition-over-14500-signatures-end-male-guardianship-a7332436.html> [consulta: octubre 2016]

²⁰ “I’m a lawyer” (2012). Disponible en: <https://www.facebook.com/Im-a-lawyer-%D8%AD%D9%85%D9%84%D8%A9-%D8%A3%D9%86%D8%A7-%D9%85%D8%AD%D8%A7%D9%85%D9%8A%D8%A9-295675097129386/>

²¹ *أسعار التدريب استغلال*

*al-mar'a al-sa'ūdiyya*²² (Controles de viaje para la mujer saudí), pidiendo la eliminación de los permisos para viajar que tienen que estar firmados por el tutor —ahora a través de una aplicación celular llamada Abṣīr que controla mucho más el tránsito de las mujeres por los aeropuertos, pero que también les ha servido a algunas para escapar del país modificando la configuración del teléfono de su tutor— (Human Rights Watch, 2019)²³.

La narrativa escrita por mujeres saudíes nos pareció un prisma apropiado para examinar, por un lado, el efecto de la literatura en una sociedad que viene experimentando cambios en los últimos años y, por otro, para indagar si esos cambios sociales son reflejados en la literatura y de qué forma, incluyendo el posible impacto que los levantamientos de 2011 hayan podido tener en la literatura saudí.

Nuestro objetivo es analizar hasta qué punto, para las saudíes, la palabra se ha convertido en una estrategia de reivindicación con la que buscan verbalizar por escrito u oralmente las difíciles circunstancias en las que viven, así como expresar otras formas de rebeldía en su vida diaria para hacer frente y neutralizar el discurso dominante. La literatura, al igual que otras artes, puede ser considerada un catalizador de cambios políticos y sociales. Gracias a ella, las mujeres pueden participar en su cultura y ejercer influencia por medio de su propio discurso. Consideramos que la emergencia de estas nuevas generaciones de escritoras en la sociedad saudí es fundamental por dos motivos. En primer lugar, en la sociedad saudí hay muchas mujeres que sufren diariamente sin saber a quién recurrir o qué procedimientos legales pueden asistirles; en este contexto, las escritoras pueden dar voz a estas historias con el objetivo de denunciar lo que las instituciones legales ignoran o amparan (Fatany, 2013), generando así un impacto en la sociedad gracias a su particular subjetividad al abordar estas cuestiones. En segundo lugar, las escritoras pueden jugar un papel fundamental a la hora de reivindicar la agencia de las mujeres dentro de Arabia Saudí, al desarticular el imaginario que victimiza a las saudíes y las trata como mujeres oprimidas que asumen paradigmas patriarcales en su conjunto. Después de 40 años de la aparición de *Orientalismo* de Edward Said, aún se siguen conservando viejos estereotipos y clichés dicotómicos sobre *Oriente* y *Occidente* (Shands, 2008: 5-6). Así lo señala una de estas escritoras, Raḡā' al Ṣāni', en la nota de

²² #ضوابط_سفر_المرأة_السعودية

²³ Véase: <https://www.hrw.org/news/2019/05/06/saudi-arabias-absher-app-controlling-womens-travel-while-offering-government>

autora de la traducción al inglés de su primera novela *Banāt al-Riyāḍ* (*Girls of Riyadh; Chicas de Riad*):

I did not think the Western world would actually be interested. It seemed to me, and to many other Saudis, that the Western world still perceives us either romantically, as the land of Arabian Nights and the land where bearded sheikhs sit in their tents surrounded by their beautiful harem of women, or politically, as the land that gave birth to Bin Laden and other terrorists, the land where women are dressed in black from head to toe and where every house has its own oil well in the backyard! Therefore, I knew it would be very hard, maybe impossible, to change this cliché (Alsanea, 2007).

En esa misma nota, sigue diciendo:

(...) I felt it my duty to reveal another side of Saudi life to the Western world (...)”.

En esta investigación buscamos ofrecer esa otra cara oculta de las mujeres saudíes por mediación de sus escritoras. La escritora Badriyya al-Bašir ya advertía de la distorsión de su realidad en una de las entrevistas que le hizo la investigadora al-Rasheed (2013: 200): “I have never encountered a Najdi woman who was weak and submissive. Only when Najdi women are hungry, they turn into submissive creatures”.

Tal y como ya hemos resaltado hay una escasez de estudios sobre la narrativa saudí escrita por mujeres; la insuficiente bibliografía existente se suele limitar a temas políticos y económicos. Campos como el literario y el artístico en Arabia Saudí se hallan también muy desatendidos en el ámbito académico internacional. Esto ha supuesto una dificultad, puesto que nos encontramos con un soporte bastante reducido de bibliografía secundaria o estudios monográficos y críticos sobre las obras de estas autoras, sobre todo de las de la última generación. Entre los materiales más valiosos se cuenta la investigación antropológica a la que nos referíamos anteriormente, *Women and Words in Saudi Arabia* (1992), de Saddeka Arebi, muy cercana en temática y contenido al planteamiento de nuestra investigación. En su estudio, por medio del análisis textual de varias obras de escritoras saudíes publicadas en los años ochenta, Arebi explora cómo las escritoras crean sus propios discursos, redefiniendo su tradición, cultura e historia para confrontar aquellos discursos locales de poder que las limitan. No obstante, argumenta que esa confrontación no se ajusta a las definiciones de resistencia “occidental”, que

entenderíamos más como una oposición directa, sino que su resistencia se basa en una dialéctica de protesta o resistencia indirecta, o moderada a través del discurso literario. Según Arebi, esa forma de resistencia les ha permitido a las mujeres saudíes crear un espacio en la vida cultural e intelectual desde el cual poder modificar e influir en su sociedad. El ensayo de Arebi nos ha servido como base desde la que desarrollar nuestra investigación. Y si es verdad que seguimos en cierta medida la línea de Arebi, nuestro trabajo se centra en la etapa literaria más reciente en la que el discurso de las autoras se ha modificado respecto al de los años ochenta. También hemos de señalar que en nuestro marco teórico incorporamos otras perspectivas para ofrecer una interpretación más amplia de esa “resistencia”, que entendemos como agencia o resiliencia.

Otro trabajo importante, dedicado a las mujeres saudíes, es *A Most Masculine State* (2013) de la antropóloga saudí Madawi Al-Rasheed, que incluye dos capítulos dedicados a la narrativa saudí escrita por mujeres: “Women in Search of Themselves” (2013: 175) y “Celebrity Women Novelists and the Cosmopolitan Fantasy” (2013: 212). Destaca también la investigación realizada por Julia Clauß, “Literarische Grenzgänge: Der neue saudische Roman” (2010) y “Saudi Arabia” de Moneera Al-Ghadeer” (2017). Otros trabajos se centran exclusivamente en el estudio de alguna novela contemporánea saudí, como es el caso de los trabajos de Milagros Ruin Monreal, “Una novela de Arabia Saudí: *Játim*” (2008) e “Imágenes literarias de la ciudad santa de La Meca y de otras ciudades saudíes en la obra de Raja Alem” (2011); el artículo de Soraya Altorki, “Struggling for the centre from the periphery: the fiction of Zaynab Hifni” (2010); Karima Laachir “Saudi Women Novelists and the Quest for Freedom: Raja Alem’s *The Doves’ Necklace*” (2013); Jolanda Guardi, “Female Homosexuality in the Contemporary Arabic Novel” (2014); Shad Naved, “Lesbianism, Saudi Arabia, Postcoloniality: *Al-Akharun/The Others*” (2015); Madawi Al-Rasheed, “Deconstructing Nation and Religion: Young Saudi Women Novelists” (2015), así como otros artículos más recientes: “Between Fantasy and Science Fiction: Saudi Society through the Eyes of a Jinn” (2018), de Ada Barbaro, así como uno mío, con el título “Re-defining identity in exile: an analysis of the Saudi novel *al-Uryūha* by Badriyya al-Bashir” (2018)²⁴, y “Is Sadeem Legally

²⁴ Ambos se pueden encontrar en Allen, R., Fernández Parrilla, G., Rodríguez Sierra, F. y Rooke (eds.) *New Geographies: Texts and Contexts in Modern Arabic Literature* que contiene algunas de las ponencias que fueron presentadas en la undécima conferencia de EURAMAL (European Association for Modern Arabic Literature) que tuvo lugar en la Universidad Autónoma de Madrid en mayo de 2014.

Married to Waleed? Islamic, Feminism and the Intersection of Culture, Religion and Gender in *Banāt al-Riyāḍ*” (2019) de Ishaq Tijani.

La relativa escasez de estudios crítico-literarios contrasta con la intensa actividad traductora de las obras de algunos escritores saudíes en nuestro país y en otros. La literatura saudí comienza a hacerse visible en España en un periodo comprendido entre 1985 y 1996, en el que se realizan las primeras traducciones, como la *Antología poética de Hasan Abdallah al-Qurashi*, traducción llevada a cabo por Federico Arbós (1989), y *Memoria de una ciudad. Una infancia en Ammán*, de ‘Abd al-Raḥman Munīf (1996)²⁵. Este último autor es más bien un apátrida, hijo de padre saudí y madre iraquí, a quien el gobierno saudí retiró su nacionalidad por motivos políticos, por lo que desde entonces vivió en diferentes países.

En los últimos años, la traducción de literatura contemporánea saudí ha experimentado un aumento gradual. Así, nos encontramos con una antología titulada *Cuentos de Arabia* (2005), que, como su nombre indica, se trata de un recopilatorio de cuentos de la Península Arábiga. El empeño de traducir esta obra era, según los editores, ofrecer al lector otra cara de la región, introduciéndole en su cultura de la mano de tres generaciones de escritores, tanto hombres como mujeres, en los que los temas sobre la situación de la mujer y la represión sexual, la emigración y el vacío ideológico son recurrentes. Otra de las novelas que han sido traducidas en los últimos años ha sido *Ciudades de sal*, de ‘Abd al-Raḥman Munīf (Abderrahmán Munif) (2006), que retrata a la sociedad beduina y habla sobre la revolución social, económica y política que supuso el descubrimiento del petróleo y los problemas que se derivaron de este.

Existen traducciones recientes de novela saudí contemporánea escrita por mujeres como *Játim* (2007), de Raḡā’ ‘Ālim (Raja Alem). La importancia de esta obra deriva no solo de su traducción (de Milagros Nuin), sino de la difusión y promoción que hizo de ella Casa Árabe y la Editorial Huerga y Fierro, mediante la organización de un acto de presentación del libro en castellano en el Círculo de Bellas Artes de Madrid en 2008. *Los Otros*, de Šibā al-Ḥirz (Siba al-Harez), fue traducida en 2009 del árabe al español por Jaume Ferrer. *Chicas de Riad*, de Raḡā’ al Šāni’ (Rajaa Alsanea), traducida del inglés *Girls of Riyadh* en 2007 por Yvonne Fernández Samitier, y no desde el árabe, es un

²⁵ Esta novela fue ganadora del primer Premio El Cairo de Novela y fue concedido durante el primer Encuentro de Novela Árabe que tuvo lugar en 1998 en el Cairo y que supuso, como explica el profesor Fernández Parrilla, un punto de inflexión de la novela árabe en la escena y las instituciones culturales (Fernández Parrilla, 2008: 117).

intento más de acercarnos a los sentimientos y emociones de unas protagonistas que viven en una sociedad asfixiante, debido a los rígidos mecanismos de control político-religiosos que las constriñen, pero que con diversas estrategias logran transgredir.

En función de lo expuesto, Arabia Saudí nos pareció un caso de especial relevancia para estudiar la literatura escrita por mujeres. Por un lado, por el interés político suscitado en los últimos años con respecto a sus mujeres desde el 11S y, por otro, debido a la escasez de información que hay sobre la narrativa saudí, a diferencia de los relativamente numerosos estudios que existen sobre la literatura de Egipto, Líbano o Siria, países que cuentan con una tradición narrativa mucho más arraigada. Ante la marginación de la mayoría de las mujeres en el espacio público, unido a la falta de un movimiento feminista y organizaciones de la sociedad civil, nos planteamos hasta qué punto la escritura podía convertirse en un espacio de escape, de terapia en sí misma, “a state of psychic unrest, in a Borderland”, como sugiere Anzaldúa (Anzaldúa, 2016: 128). Azīr ‘Abd Allāh al-Nāsimī, una de las escritoras de la nueva generación, expresa el valor terapéutico de la escritura a través de uno de los personajes de su novela *Fī dīsīmbir tantahī kullu al-aḥlām* (En diciembre acaban todos nuestros sueños):

Toda vez que termino de escribir cualquier novela, me sorprendo de perder gran parte de mi peso, como si durante mi escritura no me alimentara más que de consonantes y letras. El proceso de escribir no solo me aísla, sino que me sumerge en un enfrentamiento doloroso con mis sentimientos y pensamientos (‘Abd Allāh al-Nāsimī, 2014: 127).

Parece pues que las novelas son un espacio en el que las escritoras pueden expresarse más allá de las limitaciones de las estructuras androcéntricas y de las experiencias traumáticas y dolorosas que las constriñen y, al mismo tiempo, les permite resignificar su mundo referencial e ir más allá de lo estrictamente conocido. Mediante sus protagonistas, las novelistas nos abren ventanas para acceder a sus propias visiones y perspectivas individuales sobre la sociedad saudí, a imaginar otros mundos posibles dentro de esta o fuera de ella.

La escritura como florecimiento catártico: una vuelta al útero

- *Un día me subí a un autobús y escuché a una mujer decir que la vagina era un espacio liminal.*
- *Claro, el útero es el lugar de creación por excelencia de las mujeres.*

Marrakech, marzo de 2017. Conversación entre colegas investigadores.

- *¿Qué te ha parecido la performance?*
- *Me ha encantado, tengo que decirte que el movimiento de las manos sobre el útero me ha llegado al alma.*

El Cairo, diciembre de 2017. Espectáculo de danza “Las Bernardas” inspirado en la obra *La Casa de Bernarda Alba* de Lorca y dirigido por la coreógrafa Libertad Pozo.

- *Cuenta la leyenda que los egipcios creían que cuando llegaba la noche era porque la diosa Nut se comía el sol y luego lo expulsaba por su vagina cuando amanecía, como cuando se da a luz a un niño.*

Lúxor, abril de 2018. Explicación del guía. Valle de los Reyes.

El útero es una parte central del cuerpo de las mujeres, pero no solo es “matriz” cuya función, desde imaginarios hegemónicos, ha sido única y exclusivamente la de la reproducción, sino que es origen de energía creativa y emocional. Como en la escritura, en el útero también se gestan cambios y transformaciones, de ahí la relación que en este apartado se establece entre la vagina y la *liminalidad*, término utilizado por Turner (1966) para un estado intermedio que permite a la psique procesar información inconsciente para pasar de un estado (atributos, condiciones culturales y emocionales antiguas) a uno nuevo, y que Anzaldúa califica como *estado de Coatlicue* (2007: 68). En este estado, la inconsciencia se encuentra con la consciencia y da lugar a una personalidad más amplia que Carl Jung definiría como *individuación* o el sí mismo (1970: 41), en la que la persona descubre la totalidad de su ser y esto le lleva a autorrealizarse.

Retomando el concepto de genealogía de Foucault —cuyo objetivo consiste en “mostrar al cuerpo impregnado de historia y a la historia como destructora del cuerpo” (Foucault, 1979: 15)—, pensamos que las novelas son un medio por el cual pueden recuperarse esos cuerpos femeninos denostados, destruidos y silenciados por la historia oficial para restablecer lo que Nietzsche llamó el sentido histórico (*wirkliche Historie*) (Foucault, 1979: 19). Así se pueden rescatar los sucesos perdidos, intersticios

heterogéneos y multisituados que no forman parte de una continuidad histórica homogénea. Es por ello que la genealogía pretende recuperar “el germen de una flor maravillosa” (ibid., 23) dentro del “síntoma de la enfermedad” de la historia oficial y de las imágenes hegemónicas representadas por ella. Por eso, se podría considerar al útero como ese umbral de creación que abre paso a la memoria femenina y, al ser parte principal del cuerpo —lugar de la *Herkunft*²⁶—, en él se acumula y “se encuentra el estigma de los sucesos pasados” (Foucault, 1979: 14) de diferentes formas, dependiendo de lo que se haya experimentado. Por consiguiente, el útero es, primero, agente de lugar, porque en él se graban nuestras historias femeninas, para convertirse en agente activo después, ya que es un “punto inmóvil”, pero que genera actividad y dinamismo, originando la transformación y el (re)nacimiento. ¿Qué recuerdos y traumas pasados siguen enquistados en el útero? ¿Qué emociones inconscientes continúan manifestándose en un útero no sanado y qué poder se manifiesta cuando se presta atención a esas emociones? ¿Puede esa sanación contribuir a desprogramar los vestigios del patriarcado adoptados inconscientemente por el cuerpo y contribuir al empoderamiento de las mujeres?

Goodman (2013) señala que las fuentes de dolor y las reactividades emocionales pueden deberse a varios factores. En primer lugar, es posible que tengan relación con los traumas transgeneracionales que se absorben e internalizan por medio de la madre, ya que los sentimientos sobre sí misma, el mundo y su bebé son claves en el desarrollo del sistema de creencias y sentido del *ser* del hijo. Según la tradición china los diferentes tipos de condiciones que afectan nuestra salud y cuerpo se originan mientras el embrión está todavía en el útero (Jwing-Mind, 2000: 84). En el contexto europeo, Freud se refería a este vínculo materno-filial para explicar que muchas de las neurosis y patrones que marcan nuestras relaciones interpersonales y sexuales se deben a las malas experiencias que experimentó el embrión con este primer apego (separación, situaciones de estrés emocional de la madre, etc.), puesto que la madre es la primera que le debe brindar esa cercanía y contacto físico, y quien posteriormente le va a proporcionar seguridad y protección o, en su defecto, ausencia e indiferencia²⁷. Otros sociólogos, como Eva Illiouz

²⁶ Término acuñado por Nietzsche que significa fuente o procedencia, pero no tiene que ver con la nacionalidad, la raza o la etnia, sino con las marcas sutiles y singulares que se pueden encontrar en un individuo y que se inscriben en “el sistema nervioso y aparato digestivo. Mala respiración, mala alimentación, cuerpo débil y abatido respecto al cual los progenitores han cometido errores” (Foucault, 1979: 14)

²⁷ La cualidad de esta relación primaria (que se extenderá hasta los tres años de la vida del bebé) regulará la función cerebral, emocional y de comportamiento del hijo en el futuro, tanto si es disfuncional como sana, puesto que la aproximación a su cuidador y a su aprendizaje se dará de todos modos, independientemente del cuidado recibido, ya que su circuito neuronal está programado para asegurar su

(2012), desestiman la teoría de Freud de la psique débil argumentando que la vida emocional, más allá de las experiencias de la infancia, se conforma por medio de las estructuras sociales y culturales de cada contexto.

Si hemos teorizado hasta aquí la importancia del útero, es porque nuestras autoras, así como la mayoría de las protagonistas, son mujeres. El cuerpo, y en nuestro caso el útero como centro de creación, es esencial para la genealogía que pretende trazar Foucault²⁸, ya que es la superficie en la que se inscriben los sucesos y todos los tipos de violencia que se van moldeando en formas históricas concretas (leyes, normas, instituciones, etc.). Como veremos a lo largo de nuestro estudio, ambas generaciones de escritoras saudíes se desvinculan del enfoque secular y nacionalista que caracterizaba sobre todo al gremio de intelectuales árabes de otros países de la región y que ponían más énfasis en la política como forma de cambiar el mundo. En cambio, las novelistas saudíes no hacen lo político tan explícito en sus narraciones, sino que lo articulan desde lo personal, es decir, desde una perspectiva psicológica a través del cuerpo y las emociones. De esta forma, los traumas transgeneracionales y diarios de sus personajes, que se transforman en somatizaciones corporales en forma de espectros y emociones, son indicadores de una violencia política y social continuada que queda reflejada en sus cuerpos, como veremos reflejado sobre todo con personajes como la protagonista de *al-Ājarūn* de Šibā al-Ĥirz y la de *Yawmiyyāt ṭāliba sa ‘ūdiyya fī Mānšistir* (Diario de una estudiante saudí en Manchester) de Nadā’al-Rašīd, ambas herederas de un trauma colectivo.

No obstante, como señala Ute Frevert: “(E)motions not only are made by history, they also make history” (2009: 202). Por eso, aunque las emociones sean reiteraciones que surgen como consecuencia de dichas formas históricas, también pueden, como el

supervivencia (Sullivan et al., 2011: 8). Bolwy (1980) apunta igualmente que la persona en su época adulta mantendrá relaciones afectivas que estarán basadas en el apego o la relación que tuvo con su principal cuidador en la infancia (evitativo, seguro, ansioso, ambivalente, etc.). Hay que tener en cuenta también que esta será disfuncional o sana, dependiendo de la calidad del cuidado que recibió también la madre con anterioridad, y si esta fue capaz de curar sus heridas emocionales (miedos, angustias, traumas, etc.) antes de estar embarazada. De lo contrario, se podrían estar heredando mecanismos epigenéticos que podrían ser transmitidos y ser causa de procesos fisiológicos, emocionales y patologías en generaciones venideras (Roth, Lubin et al., 2009).

²⁸ La genealogía no se basa en la homogeneidad de la macrohistoria, sino que pretende rescatar aquellas fisuras, heterogeneidades fijadas por su origen o pertenencia al grupo y que, por tanto, hacen inestable el poder. Así Foucault declara que “la genealogía es una tarea indispensable: percibir la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona; encontrarlos allí donde menos se espera y en aquello que pasa desapercibido por no tener nada de historia —los sentimientos, el amor, la conciencia, los instintos, etc; captar su retorno, pero en absoluto para trazar la curva lenta de una evolución, sino para reencontrar las diferentes escenas en las que han jugado diferentes papeles” (Foucault, 1979: 7).

género, estar abiertas a transformarse y rearticularse de acuerdo con el tiempo y el espacio. De ahí que dentro de estas repeticiones puede haber en algún momento ‘copias fallidas’ (Butler, 2011: 270; 1990: 139) o una falla de retorno de ese círculo repetitivo de emociones que conlleve su rearticulación y, por consiguiente, su sanación.

De hecho, más allá de los factores intrafísicos, entran en juego los factores que Goodman llama “ecosistémicos” (2013: 394), y que otros, como Nathalie Zammateo (2016) han denominado epigenética²⁹, es decir, los factores (prácticas y creencias culturales, conductas y patrones emocionales socioculturales, etc.) que se producen por la experiencia y el entorno social y que se entrelazan con los traumas heredados, demostrando así que la noción de apego va más allá de ese vínculo innato, porque, en definitiva, son las relaciones entre los seres humanos las que propician nuestros aprendizajes. De ahí que las huellas emocionales heredadas biológicamente, y que forman parte de nuestra personalidad e identidad, puedan ser reversibles. En nuestro caso, esto se verá reflejado a través de la exploración psicológica de las diferentes subjetividades ficcionales de las novelas seleccionadas, cuyas protagonistas emprenden un estado de concienciación que les lleva a analizar la realidad presente de las estructuras patriarcales para pasar a transitar un camino de autoconocimiento que constituirá el catalizador de su transformación final.

Partiendo de Anna Cvetkovich (2003:7), quien subrayaba que “cultural texts are as repositories of feelings and emotions”, las emociones, expresadas en estas novelas de autoras saudíes por medio de sus diferentes personajes, tendrán un papel central en nuestro trabajo, puesto que pueden contribuir a la comprensión de las estructuras culturales y sociopolíticas de Arabia Saudí que, a lo largo de generaciones, han instituido un modelo de violencia de género que ha quedado plasmado en forma de trauma en la arquitectura corporal de las mujeres. De esta manera, la escritura constituiría una auténtica “vuelta al útero” para ellas. Escribir permite desinhibirse, es decir, supone una expresión del dolor, una revisión de todas aquellas emociones (angustia, ansiedad, miedo, etc.) contenidas en el inconsciente y asimiladas social e históricamente. Malti-Douglas señala que “writing, like medicine, is articulated through the body” (1991: 10), puesto

²⁹ Ciencia que estudia el conjunto de elementos funcionales que orientan la expresión genética de una célula una vez producida la diferenciación celular (células musculares, óseas, etc.) sin que se produzca una mutación del ADN. Zammateo explica que el ADN contiene, además de los genes, millones de interruptores que los leen, por ello, el entorno (vivencia, alimentación, emociones, vibraciones etc.) influye decididamente en la apertura o clausura de esos interruptores que pueden restaurar la expresión de alguno de los muchos genes que aún permanecen en silencio (Zammateo, 2015: 22).

que el cuerpo es la superficie palpable que recibe todos los impactos y en el que quedan guardadas todas las memorias, acontecimientos y experiencias. Por su parte, Goleman afirma que el arte es un medio que permite acceder y procesar el dolor profundo que tuvo lugar durante y después del evento traumático, como manera de estructurarlo y hacerlo consciente:

El arte —uno de los vehículos por el que se expresa el inconsciente— constituye una forma de movilizar los recuerdos estancados en la amígdala. El cerebro emocional está estrechamente ligado a los contenidos simbólicos y a lo que Freud denominaba «proceso primario», el tipo de pensamiento propio de la metáfora, el cuento, el mito y el arte, una modalidad, por cierto, utilizada con frecuencia en el tratamiento de niños traumatizados. En ocasiones, la expresión artística puede despejar el camino para que los niños hablen de los terribles momentos vividos de un modo que sería imposible por otros medios (Goleman, 1996: 323)

La literatura permite procesar los acontecimientos dolorosos, que aún son *unespeakable* o innombrables, para poder luego trasladarlos al papel. Por ello, creemos que el psicoanálisis es de particular relevancia para los estudios literarios y para nuestro análisis de las novelas. No obstante, cuando hablamos de escritura no podemos relacionarla exclusivamente con la reproducción realista o el análisis de un evento traumático o vivencia pasada que se haya podido experimentar, porque la escritura es una simulación que contiene otros elementos estéticos y ficcionales. La literatura nos proporciona infinitas posibilidades para reinventar nuevas historias, nuevos mundos posibles, que no son totalmente realistas, en los que se pueden intercambiar los papeles, las perspectivas y los imaginarios “reales” a los que estamos acostumbrados, haciendo reversible lo aparentemente irreversible. Por eso, Hartman (1995) acuñó el concepto de *psychoaesthetic* para referirse a la literatura como forma de representación, más que como reflejo exclusivo y directo de lo “real”.

Laṭīfa al-Zayyāt como modelo

La novela autobiográfica *Ḥamlat taftīš: Awrāq šajsiyya (Notas personales)*³⁰, de la escritora egipcia Laṭīfa al-Zayyāt, es un ejemplo paradigmático que nos ayudará a abordar el análisis de las novelas que presentamos en este estudio. Su libro es un recorrido por las experiencias más significantes en la vida de la autora, no solo las que tienen que ver con su actividad política, como su militancia en el Comité Nacional de Estudiantes y Trabajadores, y su entrada en prisión en varias ocasiones, sino aquellas relacionadas con su vida personal en la infancia y la adultez.

Teniendo en cuenta que la novela está narrada en clave autobiográfica, la autora toma la idea de la “vuelta al útero”, refiriéndose probablemente a la importancia de revisar sus experiencias emocionales con el objetivo de sanarlas para encontrarse con esa inalcanzable belleza absoluta de la que según la autora habla el sufismo:

¿Era un anhelo de lo absoluto o un ardiente deseo de volver al útero? ¿Lo absoluto va unido a la muerte? (Zayat, 1992: 60)

A lo largo de la novela, va recorriendo diferentes episodios de su vida en los que recupera emociones arraigadas en su inconsciente a raíz de la existencia de patrones emocionales asociados a su infancia, así como de otras estructuras sociopolíticas de las que se impregna. Relata que a los ocho años “Conocí por primera vez el mal” (ibid., 64), cuando su madre le cuenta la historia de Raḡā’ y Sakīna³¹. Esa historia genera en la protagonista una emoción de miedo que se suma a aquel que vivirá a sus once años, cuando presenció, desde el balcón, el asesinato de muchos de los manifestantes del movimiento estudiantil que salieron a las calles para protestar contra la ocupación británica. Ese día, en el que no encontró “protección de los males del mundo en los brazos de mi madre” (ibid., 66), sintió la tristeza y la impotencia por no poder hacer nada; ese día, argumenta, “maté a la niña que hay en mí” (ibid., 66). La inseguridad que adquirió entonces con respecto a su madre, unida al poco reconocimiento de la figura de su padre, de quien temió su rechazo a lo largo de su niñez, dejaron en la escritora y activista una

³⁰ Zayat, L. (1992) *Notas personales*. Traducida por Montoro Murillo, R. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

³¹ Fueron dos asesinas egipcias que se dedicaban a buscar mujeres para robarles el dinero y las joyas y más tarde matarlas y descuartizarlas. Tras el hallazgo policial de restos óseos humanos en la residencia de ambas mujeres, estas fueron condenadas y sentenciadas a muerte en mayo de 1921.

huella inconsciente de dolor a lo largo de su vida por la necesidad de ser amada. A esto se suma la educación aprendida en su entorno, que le hacía rechazar su cuerpo y su sexo, y, en consecuencia, su lado femenino y la expresión de su sexualidad, porque su adhesión a unas determinadas normas morales y reglas sociales le hicieron asimilar inconscientemente un modelo emocional que llevaba implícito el sentimiento de pecado y culpa. Como si su cuerpo hubiera absorbido, de alguna manera, las cargas de su procedencia, tanto familiares como históricas y socioculturales.

Además, hubo otros factores que influyeron en ella. Su larga carrera de activismo político con la izquierda egipcia fue motivo suficiente para que el régimen la condenara a ella y a su primer marido a prisión. Ella ingresó en al-Ḥaḍra, una cárcel de mujeres de Alejandría, experiencia que sin duda marcó un antes y un después en su vida, pues tal y como relata: “¿(...) puedo escribir sobre mi experiencia en la cárcel sin mencionaros a vosotras, vosotras que recubristeis de blanco el negro intenso y lo transformasteis en un tono grisáceo que se hacía más soportable?” (Zayat, 1992: 95). Y es precisamente ese color *grisáceo*, al que ella se refiere como un abismo, entre la inmovilidad y la acción y en el que las emociones juegan un papel clave para su transformación. Transitar por ese espacio liminal es lo que llevó a al-Zayyāt a experimentar cambios cognitivos, gracias a los cuales fue despojándose de creencias, prácticas culturales y modelos emocionales previos. De esta manera, su progresivo autoconocimiento le ayudó a actuar y poner fin a aquellas situaciones que la limitaban, como, por ejemplo, su segundo matrimonio de trece años que, según relata, le llevó a una larga muerte, ya que fueron años en los que no logró escribir nada, tal y como expone: “(...) mi realización completa dependía de lo que él hacía. Al amparo de esa felicidad no se puede escribir; tampoco consagrarse a una actividad que exija implicarse a fondo (...)” (íbid., 73). Esa pérdida de esencia produjo en al-Zayyāt síntomas que la hicieron cambiar de paradigma y salir de la jaula en la que se encontraba. El dolor que le causó a al-Zayyāt el segundo matrimonio es el que finalmente la impulsó a darse cuenta de la prisión en la que se había encerrado a sí misma. Fue perdiendo su libertad trozo a trozo sin ser consciente de que cada pedazo perdido encerraba un sufrimiento inconsciente que repetía emociones, rituales, conductas procedentes de los factores antes señalados (traumas, contexto cultural y sociopolítico,...). La asimilación de esas experiencias dolorosas y traumáticas la obligaron a cruzar la frontera hacia una nueva consciencia en la que decide dejar a su marido y confrontar finalmente su miedo al abismo entre “lo que deseaba y podía hacer” (Zayat, 1992:152), ya que se escudaba en una relación que no la estaba haciendo feliz. Y

es que, como afirma la autora: “la persona logra la plenitud en las circunstancias más adversas” (íbid., 153).

En su autobiografía, vemos una protagonista muerta en vida que vuelve a la vida, gracias a un trabajo interior, en el que reconociéndose como persona y mujer, vuelve a su útero, es decir, a sí misma, renovando y restableciendo esa conciencia del cuerpo femenino: “como la flor del albaricoquero, que tierna y frágil brotaba (...) de las rugosas ramas leñosas” (Zayat, 1992: 153). Si hemos recurrido al ejemplo de al-Zayyāt es, precisamente, porque en su autobiografía revela el empoderamiento interior que va adquiriendo desde el autoconocimiento que alcanza respecto de sí misma. Esta perspectiva psicológica y emocional es la que aplicaremos a las protagonistas de nuestras novelas. Con ello, pretendemos mostrar historias ficcionales individuales, que pensamos podrían ser una representación aproximada de experiencias femeninas colectivas que han sido silenciadas dentro de la historia oficial de Arabia Saudí, así como indagar hasta qué punto podrían servir como contradiscurso con respecto a esa historia oficial de opresión.

Literatura, resistencia cultural y género

Teniendo en cuenta el poco margen de expresión que tiene la población saudí y, en especial, las mujeres en la esfera pública, el propósito de esta investigación consiste en analizar hasta qué punto, además de la lucha política directa, la literatura constituye un discurso indirecto que contribuye a incrementar la participación de las mujeres en la escena cultural y política.

Partiendo de la noción de “resistencia cultural”, recogida en el *Dictionary of Critics of Cultural Policy* (1999), entendemos la literatura en el contexto saudí como una estrategia de resistencia indirecta, que preferimos denominar *agencia indirecta* —tal y como aclararemos en el marco teórico—, ya que se traslada el énfasis de lo político, como impulsor de los cambios sociales, a un proceso de creación individual que establece alternativas a los discursos hegemónicos del mundo empírico y que, a la vez, establece conexión con él. El mismo esquema de agencia que aplicaremos para las escritoras va a ser utilizado para analizar a los personajes de las novelas para comprobar si emprenden ciertas agencias y transgresiones con el fin de observar si plantean un discurso subversivo.

Las emociones serán el punto clave en nuestra investigación, porque tienen un papel fundamental en la ficción narrativa, ya que el propio acto narrativo evoca y moviliza emociones, pero también las deconstruye y reinscribe nuevos estados emocionales

mediante los personajes y eventos representados (Oatley, Mar, Mullin, 2011: 818). Pensamos que las emociones en la literatura tienen el poder de modificar imaginarios e influir en los procesos cognitivos de las personas que acceden a las obras literarias. Por todo ello ¿hasta qué punto las novelas escritas por mujeres saudíes nos permiten revisar ideas y conceptos sobre el género, la cultura, la política y la religión en Arabia Saudí?

Las novelas, al ser simulaciones del mundo “real”, deben de incluir a las emociones, puesto que estas forman parte de las interacciones sociales. Desde las novelas, examinaremos, por un lado, qué tipo de emociones aparecen para valorar qué instituciones sociales (familia, escuela, matrimonio, etc.) las producen y qué tipo de prácticas culturales y simbólicas se utilizan para desplegarlas en la sociedad del mundo ficcional que presentan. Esto nos permitirá observar hasta qué punto las emociones son un motor que impulsa a los personajes a reflexionar sobre sí mismos o a lanzar una crítica a los micromecanismos de poder que los constriñen o a emprender un camino de transformación personal.

En esta investigación se va a intentar dar respuesta a una serie de preguntas que enumeramos a continuación, ordenadas según su problemática, pero teniendo en cuenta que están interconectadas:

1. **Primero, concerniente al contexto histórico, político y social:** ¿Qué influencias históricas, políticas, culturales y religiosas llevan a las mujeres a adoptar la literatura como una expresión de agencia indirecta?
2. **Segundo, respecto a la literatura como estrategia de agencia cultural:** ¿Por qué usan la literatura? ¿Puede ser la novela un vehículo adecuado para poner en tela de juicio las relaciones de poder? En el caso de serlo, ¿tiene algo que ver con que la literatura esté en los márgenes del discurso directo y formal o tiene más que ver con la subjetividad individual adquirida por la reflexión acerca de los procesos económicos, políticos y sociales? ¿Es una ventana a través de la cual se expresa de forma indirecta todo aquello que no se puede decir o que está prohibido expresar públicamente?
3. **Tercero, en relación con los antecedentes de las escritoras y el contenido de la producción artística:** Teniendo en cuenta que las mujeres saudíes han estado expuestas a diferentes influencias: estéticas (literatura, música, cine, etc.) e ideológicas (islámicas, coloniales, etc.), ¿logran las escritoras crear un espacio “ficcionalizado” que les dé libertad para expresar sus opiniones y

emociones a través del *cuerpo* de sus protagonistas? ¿Son las emociones descritas las que llevan a las protagonistas a articular agencias que desafían normas sexuales y de género? ¿Se produce una deconstrucción de las normas y los valores socioculturales? Y de ser así, ¿cómo son estos redefinidos? ¿Logran las protagonistas remodelar sus condicionamientos emocionales y aprender nuevos hábitos que les permitan alcanzar su propio autoconocimiento o una nueva conciencia consciente?

Plan de estudio

La investigación se ha dividido en cinco capítulos, además de las conclusiones finales, los anexos y la bibliografía.

En la Introducción se ha llevado a cabo una contextualización del estudio de caso: la literatura de mujeres en Arabia Saudí de 2005 a 2016, que abarca dos generaciones distintas. La revisión de la literatura da cuenta de la relativamente escasa atención académica prestada al género narrativo saudí tanto a nivel nacional como internacional. La decisión de basarnos exclusivamente en la literatura escrita por mujeres tiene como objetivo contribuir a darles visibilidad en el ‘canon literario saudí’ hasta ahora representado mayormente por hombres, pero sobre todo analizar hasta qué punto nos puede ayudar a comprender las condiciones políticas y sociales de las mujeres saudíes de la última década, entendiendo dicha literatura como una estrategia de expresión que permite sacar a la luz historias que, aunque ficcionales, revelan prácticas de control y vigilancia que se siguen aplicando sobre las mujeres y las estrategias que estas últimas utilizan para transgredirlas. En dicha parte se plantean los objetivos y las hipótesis de investigación que preparan el terreno para explicar cómo se ha concebido la *agencia* en este estudio.

En el Capítulo 1 —*De la liminalidad a la acción*— se abordan cuestiones teóricas y metodológicas acerca de si la literatura se puede concebir como un espacio de *agencia*, entendida esta como la capacidad de acción dentro de particulares relaciones de subordinación para las mujeres saudíes en un país que no cuenta con espacios alternativos para la sociedad civil ni con movimientos feministas colectivos. El problema de localizar a las escritoras saudíes y su producción dentro de una ideología feminista concreta convirtieron a los estudios de género en una cuestión central y transversal a lo largo de

este estudio como forma de identificar si se da una transgresión conforme a las normas y valores socioculturales del país a través de sus obras literarias. En este trabajo, se ha repensado la *agencia* desde las emociones, pues estas intervienen en los procesos cognitivos de nuestras *sujetas* contribuyendo así a su crecimiento y transformación. Si las emociones son centrales en la narrativa literaria como forma de lograr un impacto en los imaginarios del público lector que las consume ¿podría considerarse la literatura saudí escrita por mujeres un espacio alternativo de acción ‘política’ dirigida al cambio social? El capítulo concluye con la cuestión metodológica sobre este “estudio de caso” enmarcado dentro de los estudios culturales, así como el trabajo de campo realizado entre las ciudades de Madrid, El Cairo, Beirut y Marrakech y con una metodología basada en técnicas antropológicas, literarias y de traducción de los textos que han sido seleccionados para el corpus de esta investigación.

En el Capítulo 2 —*Factores socio-político-culturales en la creación de una narrativa saudí escrita por mujeres*— se han estudiado los factores que contribuyeron a la emergencia de la narrativa escrita por mujeres, entre los que se cuentan la expansión de la educación, así como la difusión cultural y literaria que se produjo a través de la prensa, sector en el que se acabarían profesionalizando muchas escritoras. Para ello se han intentado contextualizar todas las etapas por las que pasó este género desde que se publicara la primera novela en 1959 con Samīra Jāshuqī. Se han dividido de la siguiente manera: etapa de iniciación (1959-1979), etapa de madurez artística y experimental (1979-1999) y etapa de auge (a partir del 2000), que hemos dividido a su vez en tres períodos (2000 a 2005; de 2005 a 2011 y 2011 hasta 2018). El análisis histórico-espacial nos ha permitido examinar los cambios que se han producido en este género respecto a la estructura narrativa, el contenido y su recepción, así como el impacto de los levantamientos de 2011 y del escenario actual en el que un mensaje reformista y aparentemente progresista va acompañado de hecho por la represión contra las voces disidentes.

El Capítulo 3 —*Corporalidades sexuadas desde el interior: la transgresión emocional desde el espacio del hogar*— se centra en cómo se construyó el nacionalismo-religioso saudí en base a unas políticas de Estado paternalistas y patriarcales que convirtieron el cuerpo de las mujeres en el punto clave para garantizar su imagen como nación pía. A lo largo del capítulo se analiza cómo se construye la sexualidad en Arabia Saudí y cuáles son las instancias sociales (la familia, la educación, las fetuas) que, orquestadas entre ellas, intervienen en el trazado y la producción del orden sexual en

relación al contexto espacio-temporal —en el que también interfieren otros factores económicos, políticos y sociales— siendo las emociones centrales en todo ello. Para observar ese orden de la sexualidad, se ha llevado a cabo un análisis de dos novelas, *Hind wa-l-‘askar* (Hind y los militares) e *Imra’atān* (Dos mujeres), que hablan del control ejercido sobre las mujeres saudíes en el hogar y desde el círculo social más cercano, y en las que el *sentimiento del honor* (*šaraf*) es central en la formación de ciertas emociones e imaginarios socioculturales que contribuyen a los efectos de la dominación.

El Capítulo 4 —*Corporalidades sexuadas desde el exterior: la transgresión emocional desde las relaciones interpersonales*— explora la importancia que los grupos sociales y la cuestión del autoconcepto tienen en la construcción de la identidad dentro de la esfera social. Para ello es fundamental atender a los “espacios públicos” en Arabia Saudí, puesto que en ellos es donde se conforman las relaciones interpersonales y afectos. El amor se convierte en un aspecto clave para analizar los cambios que se han producido en el país con respecto al matrimonio, las relaciones de género y la vida sexual —relacionados con la economía de mercado liberal que empezó a emerger en los años noventa—, pero también es un indicador con el que observar el inconsciente y los conflictos internos. A través de las novelas *Banāt al-Riyāḍ* (*Chicas de Riad*), *Al-Ājarūn* (*Los otros*) y *Fī dīsīmbir tantahī kullu al-aḥlām* (*En diciembre terminan todos los sueños*) examinamos la importancia que el *sentimiento de reputación* (*sum‘a*) tiene en la sociedad saudí y los modelos emocionales y creencias socioculturales que se crean por medio de este. Además, a través de los diferentes vínculos relacionales que mantienen los personajes, se observará hasta qué punto se produce una rearticulación del concepto de amor.

El Capítulo 5 —*Corporalidades sexuadas en el exilio (interno o externo): la transgresión desde identidades transculturales y experiencias traumáticas*— plantea cómo el exilio, o deslocalización externa o interna, provoca un extrañamiento o sentimiento de *gurba* por el choque cultural de dos marcos de referencia distintos e incompatibles entre sí. Las novelas de *Al-Uryūḥa* (*El columpio*) de Badriyya al-Bašir, *Yawmiyyāt ṭāliba sa ‘ūdiyya fī Mānšistir* (*Diario de una estudiante saudí en Manchester*) y *Ḍāt faqd* (*Pérdida de identidad*) ayudan a desentrañar las emociones que experimentan las protagonistas en su paso por ciudades europeas, pues las creencias socioculturales que traen consigo entran en colisión con los paradigmas de una nueva cultura, o a raíz de un exilio o cambio interno que tiene lugar en su propio país. Eso permitirá observar en último término, si las protagonistas son capaces de desarrollar una identidad más flexible y plural

en el nuevo entorno, capaz de tolerar las contradicciones, con el objetivo de reincorporarse en un nuevo territorio, tanto físico como psicológico.

Capítulo 1

De la liminalidad a la acción

¿Por qué quedarme en la jaula? No tiene nada de bueno. Por eso quise volar y sentir la libertad. Abrí la jaula, salí y sentí la libertad. Sentí la felicidad. La felicidad no son los hombres. Gracias a Dios ahora vivo feliz, porque probé la libertad y supe que la mujer tiene derechos y que es libre en su actitud, opiniones y pensamiento. Esa es la libertad, la felicidad³².

(Mujer saudí anónima en *Mujeres sin Sombra*)

En el párrafo anterior, Hayfā' al-Manṣūr, primera cineasta saudí, recupera una voz ausente, la voz de una mujer anónima, desconocida, y de la que da minuciosos detalles de su vida. Una mujer, cuyas emociones le han llevado a traspasar una barrera antinatural hacia un espacio de *libertad*; estado consciente en el que, una vez alcanzado, va a seguir moviéndose para continuar el avance logrado. Desde el imaginario “occidental”, influido todavía por los clichés orientalistas y coloniales, las palabras ‘libertad’ y ‘felicidad’ podrían resultar sorprendentes pronunciadas por una mujer saudí. Esta mujer anónima no es la excepción a la regla. Como ellas, hay muchas otras, y de diversos estratos sociales, que perseveran en la lucha por sus derechos, que muestran su propia voluntad consciente de ser libres y que traspasan barreras incluso dentro de esas estructuras de subordinación que preservan las convenciones sociales.

El término libertad es sumamente relevante para lo que vamos a plantear a continuación, puesto que está directamente relacionado, en nuestra opinión, con el concepto de *liminalidad*³³, palabra que se deriva del latín ‘limen’ que significa ‘umbral’. Fue utilizado por primera vez por Arnold Van Gennep³⁴ en el campo de la antropología y fue retomado posteriormente por Victor Turner en “Liminality and Communitas”

³² Extracto sacado del documental “Femmes sans Ombre” (*Mujeres sin sombra*) —dirigida por la primera cineasta saudí Hayfā' al-Manṣūr— y traducido por Amal Ramsīs, quien nos dio una copia de este.

³³ El *Oxford English Dictionary* define *liminality* como ‘pertaining to the threshold or initial stage of a process’ (perteneciente al umbral o etapa inicial de un proceso). El Diccionario de la Real Academia Española recoge el adjetivo *liminal*, ‘que concierne al comienzo de alguna cosa’.

³⁴ Gennep lo utilizó al tratar los *rites de passage*: “rites which accompany every change of place, state, social position and age”, es decir, ritos que marcan una transición en el sujeto y le llevan a adoptar una posición ambigua (Turner, 1966: 94-95).

(1966). Turner afirma que las entidades liminales se encuentran en posiciones necesariamente ambiguas, porque se deslizan y escapan de aquellas clasificaciones que el poder hace de ellas (Turner, 1966: 95).

Esa posición intermedia o híbrida, que se encuentra entre las fisuras (“in and out”) de la estructura social, se construye a través de la experiencia individual y colectiva que engloba una serie de prácticas y negociaciones en las relaciones sociales y de poder (Turner, 1966: 96). Así, la *liminalidad* está directamente relacionada con el conocimiento del mundo adquirido por el sujeto, puesto que le impulsa, si es así su deseo, a iniciar un proceso de transformación en el que adquiere consciencia de sí mismo frente a la realidad social que le rodea.

En nuestro estudio vamos a intentar detectar en las novelas seleccionadas si se produce ese espacio intermedio/liminal en la vida de las protagonistas y si constituye un punto de partida para desarrollos posteriores en sus vidas desde el punto de vista de la *agencia*³⁵ y del feminismo. ¿Cómo manifiestan la agencia las mujeres saudíes que se encuentran dentro de estructuras patriarcales? ¿Es la liminalidad un primer paso hacia la agencia? La *liminalidad* permite repensar la identidad de las personas, sus cuerpos y psiques, a partir de eventos que se ubican en los márgenes de los discursos normativos. Por ello es importante recuperar lo que hacen las mujeres a pequeña escala, es decir, desde su agencia particular y desde la asertividad de su discurso. Y ello en una doble vertiente: no solo los eventos que se representan en las novelas, sino también la propia escritura novelística. ¿Hasta qué punto sus autoras no se sitúan también en una posición liminal, siendo esta la condición a través de la cual pueden crear esos espacios de libertad que son las novelas? En ellas nos ofrecen la posibilidad de explorar hasta qué punto sus autoras son capaces de problematizar categorías basadas en el género, la sexualidad, la raza, la clase, etc., y hasta qué punto al hacerlo pueden ser generadoras de agencia.

³⁵ Entendemos por ‘agencia’ la capacidad para llevar a cabo elecciones y acciones individualizadas dentro de relaciones de poder y subordinación. En los estudios de género se trata de un concepto central utilizado por feministas tales como Joan Wallach Scott y Saba Mahmood, quien se basa en los conceptos foucaultianos de individualidad y agencia de lo que Foucault denominó *épiméleia heautou* o la necesidad de ocuparse de uno mismo para conducirse éticamente y ser responsable para sí mismo y para con los otros en sociedad. Más abajo, en el apartado 2.3. dedicado a la agencia, volveremos sobre este concepto.

1. Marco teórico

1. 1. La literatura: entre el control y la subversión

Dentro del campo literario, las novelas son prácticas discursivas a través de las cuales se busca expresar opiniones y sentimientos, concienciar a la población y criticar o, en su caso, sostener el *statu quo*. Abordar la literatura como discurso nos lleva a adentrarnos en la estructura social, compuesta por relaciones de poder, de dominación y resistencia en las que se configuran las diferentes subjetividades. Las mujeres saudíes han estado escribiendo desde finales de los años cincuenta dentro de un contexto en el que se hallan constreñidas por el discurso dominante en muchas esferas de la vida y pensamos que la literatura producida por ellas es, como planteábamos en las hipótesis, un vehículo idóneo para examinar prácticas de contestación de esas relaciones de poder. Es más, la literatura puede incluso llegar a ser una herramienta para el empoderamiento de las mujeres, porque ofrece la posibilidad de expresarse en un marco social marcado por la dominación masculina y la segregación de género.

En esta investigación se va a atender no solo a si la literatura desafía las estructuras de poder existentes, sino también a cómo las escritoras crean en sus propias narrativas estructuras de poder y control y hasta qué punto son desarticuladas por los discursos de las protagonistas. Nos interesan las nociones de poder y resistencia desde la relación que las escritoras mantienen con respecto a su sociedad, pero también como marco teórico que va a servir para el análisis de los textos y las protagonistas de las obras, ya que a través de la ficción narrativa las escritoras expresan sus opiniones sin excluirse a ellas mismas de su sociedad y sus normas.

Para elaborar la aproximación teórica sobre las relaciones de poder y su configuración es importante no caer en aproximaciones simplistas sobre poder-resistencia: ¿la literatura es realmente una expresión que subvierte y desafía los regímenes de poder y la ideología dominante o, por el contrario, puede también sostenerlos y reproducirlos? Hablar de poder dominante frente a resistencia sería demasiado simple como señala Van Nieuwkerk (2011: 6), puesto que estaríamos desechando *intersticios* o *espacios intermedios* que dan lugar a una concepción mucho más amplia y abierta de lo que está en juego.

Considerando las novelas como espacios intermedios que escapan a esa dualidad de dominación y resistencia, vamos a partir de la conocida formulación de Foucault: “donde hay poder hay resistencia” (Foucault, 1987: 57). De esta manera sugiere que la resistencia no es exterior con respecto al poder, pero eso no significa que no pueda ser posible “escapar de él” o que se tenga que estar estrictamente sometido al mismo. Entenderlo así sería negar el carácter relacional del poder, puesto que la producción multiforme de relaciones de poder no existe sin sus resistencias. Para Foucault, la resistencia es, como el poder, “tan inventiva, tan móvil, tan productiva como él. Es preciso que, como el poder, se organice, se coagule y se cimiente. Que vaya de abajo arriba, como él, y se distribuya estratégicamente” (Foucault, 1994: 162). Así, descarta la estructura binaria de “dominantes” y “dominados”, puesto que el poder no permanece estable, sino que circula y transita de forma transversal, surge a cada instante y nunca está totalmente en manos de unos u otros. Según Foucault, el individuo es uno de los efectos del poder y el poder circula a través del individuo que él mismo constituye (Foucault, 1979: 144).

Foucault se desliga del concepto de poder negativo construido por los juristas clásicos donde el poder se organiza alrededor de la figura de un rey o soberano, quien de forma absolutista tiene el papel de prohibir, y los sujetos deben someterse a sus órdenes y aceptar la inevitable estructura de privilegio de la ley. Dejando esta teoría de soberanía a un lado, basada en una concepción jurídica represiva y negativa del poder, Foucault habla de una mecánica de poder más productiva y positiva: la microfísica del poder, el conjunto de micro-poderes situados en un “entorno inmediato, de las células, de los puntos más pequeños de la sociedad” (familia, escuela, hospitales, cárceles, etc.) que son una extensión del poder político y religioso. Estos permiten hacer circular los efectos del poder de forma ininterrumpida a través de los diferentes juegos de verdad que son producidos, y nunca de la misma manera, por el cuerpo social (Foucault, 1979: 146). Es decir, este poder positivo del que habla Foucault produce sujetos y formula saberes, discursos y enunciados puestos en circulación a través de sutiles mecanismos que intentan penetrar por todo el entramado social. El poder al que se refiere es un poder disciplinario. La mecánica de la disciplina no actúa tanto por coerción como por la normalización de cuerpos múltiples y la vigilancia sobre ellos (Foucault, 1987: 57). De acuerdo con Butler, esta disciplina se aleja de las leyes y reglas de la soberanía jurídica y su juego se basa en la construcción de normas y códigos morales de producción de la verdad, que funcionan

como “fenómenos psíquicos, restringiendo y produciendo deseo” de forma más disimulada que la represión explícita (Butler, 1997: 32).

El cuerpo político o *biopoder* es co-extensivo al cuerpo social, porque no solo regula y controla con minucioso detalle a los individuos —a través de técnicas de poder centradas en la gestión de la vida más que en la represión y coerción, como hacía la táctica del poder en el sistema jurídico de la ley³⁶—, sino a sociedades enteras, y, por lo tanto, a “la sexualidad, el género y la reproducción” (Scheper-Hughes, Lock, 1987: 27). De ahí que el cuerpo se considere como punto principal de las relaciones de poder.

Esta teoría de la microfísica del poder que pone el foco en las técnicas disciplinarias multisituadas por el cuerpo social como extensión del poder político es aplicable a las sociedades árabes actuales, puesto que han acabado asimilando el marco del Estado-nación y las estructuras técnico-científicas que se originaron con el colonialismo. Según señala Al-Barghouti, muchos gobiernos árabes acabaron acomodando el sistema de los nuevos Estados-nación con la existencia de la comunidad islámica o *Umma* (Al-Barghouti, 2008). Arabia Saudí no fue colonizada, produciéndose su formación por la conquista que Ibn Āl Sa’ūd emprendió para unificar el territorio, así como por la posterior intervención británica. Se estableció así un Estado usando los principios del nacionalismo (lengua, cultura, territorio), pero a modo de nacionalismo religioso (Al-Rasheed, 2013: 9), basándose en la antigua alianza saudí-wahabí que se había forjado doscientos años atrás tal y como veremos más en detalle en el Capítulo 2. No obstante, la mecánica disciplinaria de normativización de los cuerpos que propone Foucault para las sociedades europeas funcionaría de otro modo en el caso aquí objeto de estudio. Pues si bien el Estado saudí obtuvo en octubre de 2016 los votos necesarios para formar parte del Consejo de Derechos Humanos de la ONU, siendo por derecho internacional responsable para con sus ciudadanos, las dinámicas disciplinarias que sigue aplicando son mayormente de coerción. Además, estas son explícitas y visibles, como se

³⁶ El derecho de dejar vivir o hacer morir fue el principio jurídico del poder soberano. No obstante, fue sustituido en el siglo XVIII por el poder de hacer vivir o de rechazo hacia la muerte ante la preocupación de la burguesía por constituirse de un cuerpo dotado de salud, que exigía todo tipo de cuidados higiénicos y que había que proteger y preservar de los peligros que le acechaban. De ahí que se creara un dispositivo de sexualidad que aseguraba un cuerpo sano y una sexualidad sana a través controles reguladores por mediación de la medicina, la pedagogía y la economía, que si bien se aplicaron en un primer momento a la clase dominante o burguesía, luego se extendieron a todo el cuerpo social. Así que el *biopoder* es el resultado de una tecnología de poder centrada en la vida. Aquí se puede entender cómo el sexo se convierte en el foco de poder para controlar los cuerpos desde explicaciones biológicas y científicas (asegurar salud, longevidad, determinar los buenos matrimonios, evitación de la perversión). Esas aserciones sobre la conducta sexual se van normalizando a través de la repetición en la sociedad y forjan una idea en la mente de la gente acerca de esta (Foucault, 1987).

ha visto reflejado con la dura represión contra la disidencia orquestada por Muḥammad bin Salmān a lo largo del último año.

1. 1. 1. Sujeto ético

Junto a la definición de poder de Foucault nos vamos a basar en su noción de sujeto. En su teoría de subjetivación, el sujeto no precede a las relaciones de poder, sino que se produce y genera a través de estas. Foucault deja de concebir al sujeto como político, alejándose de la definición del liberalismo occidental, para definirlo como sujeto ético. Es decir, en vez de mirar las relaciones entre el sujeto y los juegos de verdad del poder como prácticas coercitivas, de antagonismo y de conflicto, las empieza a considerar como una práctica de libertad en la que el propio sujeto intenta transformarse y acceder a un modo de ser que él mismo elige de una forma responsable y libre, para, desde su propia ética, ser capaz de manifestar actos de resistencia contra las prácticas de dominación. Por tanto, cada sujeto irá construyendo su propia subjetividad dependiendo de la relación que establezca con el poder desde su propia ética, así como desde su experiencia y las condiciones y contextos particulares en los que se conforme. De ahí que Foucault afirme que “el cuidado de uno mismo, y la necesidad de ocuparse de uno mismo, está ligada al ejercicio de poder” (Foucault, 1994: 42). Las relaciones de poder son por ello, como explica Foucault, continuamente inestables y móviles, porque no pueden existir sin sujetos libres que se le resistan, creando formas de vida que escapen a ese *biopoder*. De tal manera que en ese entramado de relaciones de poder hay una multitud de resistencias que se encuentran distribuidas de manera irregular y se dan de forma diseminada (Foucault, 1987: 57). No obstante, señala Foucault que, en ocasiones, se dan estados de dominación tan asimétricos que en ellos el margen de libertad es bastante reducido como para que las pequeñas resistencias sean capaces de transformar de algún modo esa situación (Foucault, 2009: 5-6).

En ese tipo de dominación señalada por Foucault y pensando en un contexto tan peculiar como Arabia Saudí con parámetros distintos de los habituales, el problema es detectar dónde puede emerger la resistencia o agencia social. A partir de la reflexión foucaultiana y teniendo en cuenta cómo las expresiones culturales pueden ser analizadas como símbolos de resistencia ¿se podría hablar de una literatura de resistencia escrita por mujeres en Arabia Saudí? Cuando hablamos de “resistencia” en este trabajo no nos

referimos a la imagen tradicional que tenemos de este término como una “oposición directa” a los discursos del poder político y religioso, sino más bien a los espacios de autonomía que surgen a través del arte o la literatura. Las obras que estudiamos son espacios individuales más que colectivos que dan resonancia a voces de diversos lugares y estratos sociales y representan un punto de inflexión respecto a los discursos políticos, religiosos o sociológicos a los que estamos habituados. Las novelas pueden ser consideradas estrategias de expresión cultural que no tienen detrás una organización estable ni son discursos institucionalizados y que, además, se mantienen dentro de límites moderados y no violentos. Como afirma Foucault, la resistencia abarca gran variedad de prácticas: “de resistencia violenta, de huida, de engaño” (Foucault, 1999: 405).

Por su parte, en *La invención de lo cotidiano*, Michel de Certeau reflexiona sobre la apertura de la sociedad disciplinaria y de control de la que habla Foucault y, a diferencia de este último, para él la resistencia no es únicamente una práctica invertida de la dominación, ya que cada resistencia tiene su especificidad. Él cree que en el ejercicio de poder hay *fisuras* en las que se activan las resistencias. Por tanto, Certeau confía en la eficacia de lo que llama táctica, es decir, en la potencialidad del sujeto que no responde a la dimensión más colectiva de resistencia, pero que puede surgir de forma inesperada y constituye la máxima fortaleza del débil. Para él, la productividad del poder se encuentra precisamente en lo que denomina ‘micro-resistencias’ que surgen a partir de todas aquellas prácticas cotidianas que encierran creatividad: maneras de circular, habitar, leer, caminar, cocinar, etc. (Certeau, 1996: 46). Certeau está pensando, pues, en las resistencias individuales que son sumamente relevantes para esta investigación dado su objeto de estudio, pues en las novelas analizadas lo que importa es el momento del instante de la táctica individual, no la articulación de una resistencia colectiva.

Lila Abu-Lughod, en un trabajo en el que analiza las formas de resistencia de las mujeres beduinas de Awlad Ali³⁷, sigue una línea similar a la de Certeau. Advierte que hay una tendencia a romantizar la resistencia: “to read all forms of resistances as signs of the ineffectiveness of systems of power and of the resilience and creativity of the human spirit in its refusal to be dominated” (Abu-Lughod, 1990: 42). Leer la resistencia de esta manera, concluye, hace que se excluyan ciertas cuestiones acerca de cómo funciona el poder. Abu-Lughod critica cómo muchos estudios sobre resistencia están más

³⁷ Tribus beduinas asentadas en la costa egipcia que va desde el oeste de Alejandría hasta la frontera libia (Abu-Lughod, 1990: 43).

preocupados en localizar resistencias y explicarlas que en examinar el propio efecto del poder o las implicaciones que tienen las formas de resistencia que emergen a consecuencia de él. Abu-Lughod defiende la importancia de explorar las pequeñas resistencias como *diagnóstico de poder*. Invirtiendo la formulación de Foucault, “donde hay poder, hay resistencia”, propone, “donde hay resistencia, hay poder” (ibid., 42). Y plantea el ejemplo de algunas canciones que cantan las mujeres beduinas jóvenes, en las que objetan casarse con determinados hombres (ibid., 44), poniendo así el foco en las ‘pequeñas’ resistencias frente a las diferentes formas de poder local y puntual que se registran en diferentes contextos, en vez de ponerlo, por ejemplo, en la caída de un régimen.

Los planteamientos de Certeau y Abu-Lughod son útiles para el análisis de las resistencias individuales y sorpresivas. Pero también nos interesa analizar la acción y la voluntad de ser libres de las estructuras de dominación.

Saba Mahmood retoma la idea foucaultiana de gubernamentalidad que plantea que el punto de resistencia al poder político no solo está en la relación de uno consigo mismo, sino que es importante tener en cuenta el *paradigma de la negociación*. Para Mahmood, hay que tener cuidado de no caer en la trampa teleológica que nos hace difícil entender nuevas formas de vida y acción que no están incluidas en la narrativa de subversión (2005: 9). El *paradigma de la negociación* remite a una dialéctica en la que los individuos libres tienen la responsabilidad de articular sus límites con respecto al otro u otros e iniciar una reflexión crítica que les permita defender sus derechos frente a los juegos de poder hegemónicos, lo que está directamente relacionado con el sujeto ético del que hablábamos anteriormente.

Judith Butler retoma la teoría de Foucault en su ensayo *Los mecanismos de poder* (1997), explicando cómo el sujeto depende del poder para su propia formación identitaria y esta es imposible que se produzca si no se da una dependencia y posteriormente una negación y reescenificación de esa dependencia. Butler emplea metafóricamente el concepto de amor para explicar la relación dialéctica que se produce entre el individuo y el poder: “Yo no podría ser quien soy si amase del modo en que aparentemente amé, y si he de persistir siendo yo mismo, deberé seguir negando ese amor” (Butler, 2001: 19). Es decir, el sujeto se entrega a un deseo, pero el mismo deseo tarde o temprano representará un obstáculo para el sujeto y provocará su disolución. Volverse contra ese deseo o frustrarlo pasa a ser la condición necesaria para la persistencia del sujeto (ibid., 20-21).

A partir de este marco teórico, nuestro objetivo es ilustrar y entender si las escritoras saudíes crean unas protagonistas que se encuentran en un proceso de construcción del “yo” y de su propia subjetividad. De ser así, ¿se trata de subjetividades que rompen con la hegemonía cultural de la jerarquía de géneros, es decir, con una heterosexualidad obligatoria y, por consiguiente, con los valores y prácticas morales que la sostienen? ¿Cómo y dónde podemos resituirlas o contextualizarlas y qué efecto tiene el poder sobre ellas? ¿Experimentan esas protagonistas, a partir de una inicial sumisión al poder dominante, una transformación? ¿Y esa transformación —si se da— consiste en la emergencia de su “yo” a partir de la negación de su formación en la dependencia?, pues es ahí donde reside su posibilidad de potencia (Butler, 2001: 21).

Butler, a diferencia de Foucault, más que basarse en cómo los mecanismos de poder influyen en la formación del sujeto, propone la performatividad como eje principal, basándose en la teoría de iterabilidad de Derrida: “Performativity cannot be understood outside of a process of iterability, a regularized and constrained repetition of norms (...) This iterability implies that ‘performance’ is not a singular ‘act’ or event, but a ritualized production” (Butler, 1993: 95). De esta manera, sostiene que el género no es una identidad fija y determinada, sino que es socialmente construido a través de actos performativos corporales y de “una repetición estilizada de actos” normativos y heterosexuales que tienen una duración temporal sostenida culturalmente y son adquiridos inconscientemente (Butler, 2011: 273). Así pues, en el caso de producirse ese proceso de transformación en las protagonistas de las obras literarias que vamos a analizar, cabe preguntarse: ¿Hasta qué punto contravienen las autoras, a través de sus personajes, las normas de género y cómo las representan utilizando la novelística como forma de expresión cultural? ¿Se atreven a desafiar códigos y patrones normativos y morales de su sociedad? No obstante, teniendo presente siempre la dinámica de poder de la que el sujeto es consecuencia, es necesario hacerse previamente la siguiente pregunta: ¿Cómo construye el poder la relación binaria entre “hombres” y “mujeres” en Arabia Saudí, y por medio de qué discursos simbólicos la despliega y estabiliza en la sociedad?

En este punto, cabe destacar el trabajo de Belli (2009: 27), quien extrapola el término de performatividad de Butler a las emociones, categoría de las que nos vamos a servir profusamente en esta investigación para el análisis de las novelas. Como el género, la emoción es construida a través del discurso y ambos son “performances” que surgen de los actos o fabricaciones corporales construidas y repetidas en el tiempo por

interacciones sociales cotidianas que se consideran normativas y pueden ser vistas como naturales (Butler, 1993: 95). Como en toda cultura patriarcal, la vida emocional variará de acuerdo al género, ya que por ejemplo los hombres procuran ocultar las emociones “débiles” atribuidas a las mujeres como el miedo, la tristeza, la culpa, etc. (Bourdieu, 2000: 68). Esas experiencias que se sienten en el cuerpo se expresan más tarde en forma de lenguaje, expresión corporal o discurso subjetivo, como son las novelas. En este sentido, Butler le da importancia al habla y al lenguaje, puesto que estos son “pensados” y constituidos en tanto que “agencia” (Butler, 2004: 27). Además, para Butler, la agencia del sujeto está ligada a las estructuras de poder, ya que es el propio poder el que hace repensar al sujeto acerca de su relación con esas estructuras y este, a través del lenguaje u otras técnicas corporales, es capaz de subvertir las normas sociales que son producto de la violencia ejercida por el poder. Como intentaremos mostrar en esta investigación, veremos si este tipo de reglas son reiteradas o resignificadas por las protagonistas representadas en las novelas.

La teoría³⁸ de Butler deja de lado el modelo emancipatorio de agencia personal que parte de la idea de que todos los humanos están dotados de una voluntad, un deseo para liberarse, incluso dentro de las estructuras de poder que los configuran. Esta idea estaría directamente relacionada con el concepto de ética de Foucault. La importancia del elemento ético es desarrollada por Mahmood quien —a través de su estudio etnográfico *Politics of Piety* (2005) en el que analiza un movimiento pietista de mujeres en las mezquitas de El Cairo que forma parte del renacimiento Islámico (*al-Ṣaḥwa al-Islāmiyya*)— rompe con los estereotipos occidentales sobre las mujeres musulmanas al mostrar la lucha y agencia de esas mujeres para vivir su fe, lo que al mismo tiempo no implica que ellas rechacen la subordinación a la autoridad masculina. Mahmood aboga por alejarse del modelo dualista o agonista que se mueve en un marco de dominación/subversión, como proponía Butler, sugiriendo que las normas “are not simply a social imposition on the subject but constitute the very substance of her intimate, valorized interiority” (Mahmood, 2005: 22). Ese vínculo de dependencia y la absorción inconsciente de las normas o la moral de un poder impuesto conducen al sujeto a experimentar *subjetividades* (desde articulaciones tales como la intención, emoción, razón y expresión corporal) (íbid., 23) y permiten al sujeto reconstruirse de acuerdo con

³⁸ Butler se basa en el modelo binario dominación/subversión y localiza la agencia dentro de esas estructuras de poder que la forman. Afirma que dentro de la reiterabilidad de normas se producen rupturas en las que se situaría la subversión.

su ética y libertad autónomas para ser la condición de su propia potencia y agencia, según la noción foucaltiana de poder. En este sentido, encontraremos en muchas novelas protagonistas que, además de llevar a cabo diferentes tipos de agencia, tienden a manifestar una serie de contradicciones que pueden alimentar la existencia del sistema patriarcal.

1. 1. 2. Cuerpo y agencia

Si, como dice Mahmood, las normas son vividas y habitadas por las *sujetas*, un aspecto de especial relevancia al que hay que prestar atención es la corporalidad, así como hay que tener en cuenta las diferencias en las conceptualizaciones del cuerpo desde las perspectivas euro-americana y arabo-islámica. Antropólogos como Nancy Scheper Hughes, Margaret M. Lock y Byron Good han planteado la necesidad de corregir los esquemas racionales defendidos por la medicina y la psicología occidentales que se basan en el llamado dualismo cartesiano de mente/cuerpo, natural/sobrenatural, etc. Estos estudiosos nos recuerdan que hay civilizaciones no occidentales en las que el cuerpo humano es resaltado como una sola unidad o entidad monista, es decir, como un todo en el que no hay división entre cuerpo/espíritu, este mundo/el más allá, natural/cultural o individual/social. Es preciso señalar que durante los procesos coloniales y neocoloniales, aparte de introducirse en los países colonizados reformas político-administrativas que serían la base de los Estados-Nación, el esquema cartesiano prevaleció y prevalece, como ha señalado Espiñeira (2016), ocultándose así las subjetividades y epistemologías no europeas. En el caso de los territorios islámicos, se devaluaron así aquellos elementos locales considerados como “irracionales” por los pensadores reformistas quienes pusieron el foco en una reforma sociomoral de la sociedad (Mittermaier, 2011; Sirriyeh, 1999; Smith and Haddad, 2002), desestimando prácticas sufíes y otros discursos sobre la vida del más allá, el *barzaj*, los sueños, etc., puesto que lo que importaba no era el mundo sobrenatural, sino el mundo material.

El trabajo de Mahmood está relacionado con el renacimiento islámico que se produce en el siglo XX. En él, las mujeres pías que estudia adaptan su cuerpo con plena disposición a una serie de prácticas virtuosas sujetas a las normas morales de la mezquita —relacionadas con la constitución del sujeto ético del que hablaba Foucault, puesto que estas *sujetas* se adaptan a ese estilo de vida desde su propia elección —con el objetivo de

alcanzar, a través de técnicas corporales, el nivel religioso y espiritual al que aspiran. Mahmood y otros críticos como Starret (Nieuwkerk, 2012: 16) critican en sus estudios el concepto de *habitus*³⁹ de Bourdieu en el contexto de los estudios de Oriente Próximo.

Este concepto se remonta al concepto aristotélico de *hexis*, término que hace referencia a una disposición relativamente estable que se ha configurado históricamente y está normalmente asociada a la posición social. El *habitus* se aprende mediante el cuerpo, mediante movimientos que se acaban naturalizando y llevan a adoptar una disposición corporal permanente —como la performance de Butler— así como una forma duradera de sentir y pensar que no pasa por la consciencia. Saba Mahmood critica este concepto de *habitus* como exponente de un determinado grupo social, así como su carácter inconsciente, puesto que para ella encarnar una ideología es un proceso de disposición consciente y una práctica corporal que entraña una agencia, ya que las mujeres que estudia entrenan su cuerpo para adaptarlo a las virtudes morales del grupo⁴⁰.

En el contexto saudí, Le Renard (2014: 132) considera que el concepto de *habitus* no podría ser aplicado como tal, debido a la ausencia histórica de una identidad social de clase en el país. Ella sostiene que si bien Bourdieu presta atención a la identidad de un grupo/clase particular, desatiende el plano de las interacciones sociales que, como veremos en el Capítulo 4, es donde confluyen las diferentes subjetividades que se van reconfigurando a partir de las diferentes relaciones interpersonales y las renegociaciones que se mantienen con respecto a ellas en la esfera pública, dando lugar al establecimiento de diferentes categorías y clasificaciones entre las mujeres saudíes. No obstante, en nuestra opinión, el concepto de *habitus* podría ser aplicable a la sociedad saudí y a los diferentes grupos que la componen, puesto que son varios los *dispositivos* que producen y distribuyen toda una serie de conductas, pensamientos, emociones que las *sujetas* que analizamos van adquiriendo e integrando de manera inconsciente en sus imaginarios, por lo que se hace relevante comprobar hasta qué punto sufren modificaciones por las

³⁹ “El conjunto de agentes que ocupan posiciones semejantes y que, situados en condicionamientos semejantes y sometidos a condicionamientos semejantes, tienen todas las probabilidades de tener disposiciones e intereses semejantes y de producir, por lo tanto, prácticas y tomas de posiciones semejantes” (Bourdieu, 1990: 284).

⁴⁰ Se debe puntualizar aquí que esas mujeres no intentan imitar los modelos de comportamiento como una imposición social externa que constriñe su libertad individual, si no que “they treated socially authorized forms of performance as the potentialities —the ground if you will— through which the self is realized” (Mahmood, 2005: 31).

influencias que se suceden en el plano de las relaciones interpersonales, a través de los diferentes actores que intervienen en estas.

Mahmood está muy influida por la obra de Talal Asad, cuya aportación teórica en *Thinking about Agency and Pain* (2003) es sumamente relevante para esta investigación. Asad propone dejar de observar la resistencia únicamente en términos liberales/seculares y señala que el sufrimiento como pasión es una condición humana universal, dando algunos ejemplos desde la historia cristiana y musulmana (Asad, 2003: 67). Con respecto a la agencia, propone que la dependencia con respecto al poder externo conduce al sujeto a experimentar en su cuerpo dolor y sufrimiento por la responsabilidad moral, legal, o, en su caso, la religiosa que ello entraña. Según él, siempre se asocia el sufrimiento con una víctima u objeto pasivo, no con un sujeto activo. En su lugar, sugiere que el dolor, como algo que se genera en la mente y afecta al cuerpo o viceversa, impulsa a la persona a emprender una acción en la que el sujeto actúa manifestándose disconforme con ciertas normas y reglas culturales de su sociedad en la que habita o se ve obligado a habitar. Este tipo de acto, que muchas veces no conlleva una voluntad e intención conscientes y que es producto de la vulnerabilidad del sujeto, supone “a relief to the painful effort of having to live up continuously to one’s idealized self-image precisely by disempowering the self” (Asad, 2003: 77). Este enfoque nos parece de utilidad para analizar las diversas subjetividades representadas en las novelas de escritoras saudíes e indagar a través de qué espacios y prácticas se manifiesta el control sobre ellas y sus cuerpos/psiques y hasta qué punto son capaces de bloquearlo, transgredirlo o renegociarlo.

1. 2. Feminismos textuales

*Creativity is not just writing novels
or composing a piece of music.
Creativity means to revolt against
injustice.
The revolution against injustice means
creativity*

Nawwāl al-Sa’dāwī (2011)

Si hemos intentado manejar un concepto de resistencia más allá del tradicional, al hablar de feminismo también tendremos que ir más lejos y hablar de feminismo(s). Anteriormente desligábamos, a partir de las tesis de Asad y Mahmood, el término *agencia*

de la política progresista o liberal que se basaba en ese modelo binario de dominación/subordinación defendido por algunas teóricas posestructuralistas como Butler. Es necesario hacer lo mismo con el concepto de feminismo, puesto que al fin y al cabo, el feminismo es una ideología de empoderamiento respecto al patriarcado. Esa ideología surge debido a la necesidad, deseo y voluntad de cuestionar la dominación masculina, así como la asignación de roles sociales según el género, y de la reivindicación de unos derechos como mujeres, todo ello dentro de unos contextos, condiciones culturales e históricas que marcan ciertas diferencias.

En este trabajo hablaremos de *feminismo* en Arabia Saudí, entendiéndolo fuera de las categorías de género que impone el feminismo occidentalocéntrico. Pues entendemos que este tiene su propia historia, sobre todo desde la Ilustración, que a veces oculta otras historias (Jabardo, 2012, 14). El movimiento feminista ‘blanco’ se ha centrado a menudo en la segregación de género y la opresión sexista, minimizando otras formas de violencia y exclusión por clase, etnia, raza, etc. La feminista negra, bell hooks (seudónimo de Gloria Watkins) afirma que:

Creer que han proporcionado a las mujeres negras “el” análisis y “el” programa de liberación. No entienden, (...) que las mujeres negras, así como otros grupos de mujeres que viven cada día en condiciones opresivas, a menudo adquieren conciencia de la política patriarcal a partir de su experiencia vivida, a medida que desarrollan estrategias de resistencia- incluso aunque esta no se dé de forma mantenida u organizada” (Jabardo, 2012: 15).

Las categorías eurocéntricas de los feminismos ‘blancos’ pueden potenciar las aproximaciones esencialistas y ahistóricas de la epistemología orientalista/colonial⁴¹ que “no considera la articulación entre género y raza o entre identidades culturales e identidades de género, ni el estrecho vínculo entre el racismo, el imperialismo y las prácticas e ideologías patriarcales” (Suárez Navaz, 2008: 6). Desde ese paradigma se puede llegar a construir una imagen homogénea de las mujeres árabes y musulmanas (a pesar de sus especificidades culturales y de pertenecer a más de veinte nacionalidades diferentes) como sumisas y víctimas de la violencia masculina, oprimidas por la tradición

⁴¹ Desde el punto de vista del decolonialismo —que es donde se va a distanciar del poscolonialismo— la idea de orientalismo que desarrolló Edward Said va intrínsecamente unida a la idea de colonialidad y, por tanto, de modernidad.

y la religión y que necesitan ser liberadas, frente a las blancas y europeas, que representaban la figura de una mujer moderna y educada, liberada y con capacidad de tomar sus propias decisiones. Según Mohanty, hay que tener en cuenta el concepto “mujeres” como categoría analítica de lo que llama “discurso feminista occidental” —sin referirse con ello a un conjunto monolítico— que se basa en una serie de enunciaciones lineares que invisibilizan heterogeneidades de la vida de las mujeres del tercer mundo, englobándolas a todas como un grupo homogéneo, carente de poder y víctimas del control masculino y de determinados sistemas socioeconómicos (Mohanty, 2008: 6). Mohanty dirige esta crítica también a académicas del tercer mundo que analizan sus sociedades desde marcos discursivos occidentales que se estiran más allá de las fronteras geográficas. Retomando a Foucault, afirma que asumiendo eso se estaría aceptando la versión originaria de poder soberano:

Construir como elemento común las luchas de las mujeres del tercer mundo en contra de una noción general de opresión (primordialmente con el elemento en el poder, es decir, los hombres) indiferente a la clase y a la cultura requiere asumir lo que Michel de Foucault (1980: 135-45) denomina el modelo “jurídico-discursivo” del poder, cuyas principales características son la “relación negativa” (límite y carencia), la “insistencia en la norma” (que forma un sistema binario), el “ciclo de prohibición”, la “lógica de la censura” y la “uniformidad” del mecanismo que funciona a diferentes niveles (Mohanty, 2008:17).

Esto no haría más que seguir invisibilizando la pluralidad de mujeres de diferentes etnias y clases sociales que llevan a cabo diferentes resistencias multisituadas y que se constituyen dentro de las relaciones de poder, más concretamente, dentro de sus contextos particulares (estructuras legales, económicas, sociales, religiosas, etc.) que a su vez se ven influidos bi-direccionalmente por otros contextos transnacionales. Mohanty apuesta por la unión de los diferentes feminismos del tercer mundo desde “el *contexto compartido* de lucha política contra las jerarquías de clase, raza, género e imperialismo” (2008: 7) que constituya a estas mujeres como grupo estratégico en este momento de la historia.

Medina Martín ha analizado la genealogía de lo que denomina “feminismos periféricos-feminismos otros” (Rodríguez, 2006, Medina Martín, 2013) y que engloba a los feminismos poscoloniales y a sus antecedentes como el feminismo negro, chicano y lesbiano, feminismo del tercer mundo (Mohanty, 2008; Martín, 2013; Jabardo 2010),

feminismos arabo-musulmanes (Badran, 2012; Saba Mahmood, 2012) y la reciente versión del pensamiento feminista decolonial (Lugones, 2005) que ha influido en trabajos con respecto a lo islámico (Sirin Adlbi, 2016). Entre todos estos feminismos, si bien tienen diferentes formas de pensamiento, se da una convergencia, puesto que todos ellos cuestionan el sesgo del feminismo occidental que sitúa a todas las mujeres bajo una categoría universal homogeneizadora, que las define bajo sus parámetros de pensamiento político hegemónico y les arrebató su propia voz en un movimiento que supuestamente reivindica la liberación de todas las mujeres. Es relevante la crítica que hace Gayatri Chakravorty Spivak —feminista india dentro de los Estudios Subalternos (Subaltern Studies)⁴²— al etnocentrismo feminista que califica a mujeres de otras culturas como sujetos históricos pasivos (visto así por parte de las élites coloniales y poscoloniales) sin tener en cuenta la especificidad y heterogeneidad de otros contextos. En su artículo “¿Puede hablar el subalterno?” (Spivak, 2003), habla de los subalternos como sujetos que no pueden hablar, pero no porque estén mudos, sino porque no les está permitido, porque carecen de un lugar desde el que hacerlo. Pero Spivak señala que el subalterno, aunque no pueda hablar, no significa que sea un sujeto oprimido o inexistente. Al contrario, es un sujeto activo, capaz de hablar saliendo de su condición de *subalternidad*. Desde esta condición de *subalternidad* muchas mujeres han visibilizado las diversas experiencias que viven en otros contextos históricos, sociales y políticos, así como las constricciones que las rodean, recurriendo a sus propios discursos para mostrar su situación e intentar cambiarla.

Como parte de ese feminismo poscolonial —que se inició como estrategia de lucha anticolonial— están los feminismo(s) que nacieron en el mundo araboislámico y al que prestó atención Margot Badran con su trabajo *Feminismo en el islam*. Para Badran, los feminismos de las mujeres arabo-musulmanas son feminismos propios y no deben ser relacionados con los feminismos occidentales, ni ser considerados una derivación de los mismos (2012: 14). De hecho, el feminismo liberal suele tratar al feminismo musulmán como contradictorio, por cuestiones de religión y el uso del velo en el espacio público, por lo que se califica de antifeminista. Y es que, como han destacado Abu-Lughod (2002)

⁴² Grupo de historiadores del sur de Asia fundado por Ranajit Guha y que dio lugar a los estudios poscoloniales. Desde un enfoque interdisciplinar, este grupo analizó la complejidad y los paradigmas de las sociedades coloniales y poscoloniales desde la figura del subalterno, un sujeto marginado (raza, sexo, religión, clase social, etc.) que emerge en las fisuras de las estructuras hegemónicas y que tiene un papel activo en la construcción de nuevos discursos lejos de las epistemologías dominantes que escribieron la historia desde un punto de vista parcial.

y Ahmed (2002) en sus trabajos, la idea de la “salvación” de las mujeres y su liberación del patriarcado musulmán, se convirtió en un elemento retórico clave en época colonial para legitimar la injerencia occidental en países musulmanes por su interés geopolítico en la región. Este imaginario se sigue proyectando en la actualidad a través de los polémicos y reiterativos debates sobre el velo y que Zine ha llamado «islamofobia de género» (Zine, 2006), afirmando que no solo las mujeres musulmanas sufren opresión desde el machismo, sino que desde el feminismo hegemónico se las silencia a través de una violencia racista que se basa en discursos que parten de una experiencia universalizadora que invisibiliza otros contextos, experiencias, trayectorias y subjetividades diferentes.

El trabajo de Margot Badran contrarresta precisamente esa minimización que se hace de las mujeres arabo-musulmanas, mostrando la trayectoria de los diferentes feminismos en las sociedades arabo-musulmanas desde su surgimiento en Egipto a mediados del siglo XIX, destacando principalmente el feminismo egipcio, que sería propagado posteriormente en la región. Según señala Paradela (2014: 1-3), este feminismo surge representado con la figura de Hudà Ša‘arāwī (1882-1947), que por aquel entonces estaba vinculada a discursos nacionalistas del momento. Esta ideología feminista luchaba por el derecho de las mujeres a la educación y al trabajo, la igualdad jurídica, así como en la necesidad de obtener un marco que pudiera dotarlas de una actuación política y pública —como foros, asociaciones, y reuniones en universidades y a pie de calle— para reivindicar algunas de las demandas más urgentes como el derecho al voto y la abolición del derecho de familia.

Volviendo al trabajo de Badran, esta explica que, contrariamente a lo que sucedió en Europa, donde el feminismo se formó dentro de una base secular, la religión es parte de los feminismos arabo-musulmanes, puesto que empapa la cultura en su conjunto, tanto si se han llamado “feminismos laicos”⁴³ como “feminismo islámico” (Badran, 2012: 14), heredero este último del anterior. Lo que no justifica, como afirma Ramírez (2012), la pretensión de que el islam sea el único modo legítimo de lucha política por los derechos de las mujeres en un contexto musulmán. Tal y como explica Galián (2017), con las

⁴³ Estos incluían a personas de diferentes religiones y tenía un doble discurso que se apoyaba en el modernismo islámico y el nacionalismo secular o laico. Por tanto, no intentaba desplazar a la religión hacia un lado, sino que daba espacio a la religión, al mismo tiempo que pedía la igualdad de derechos y oportunidades de las mujeres con respecto a los hombres. De hecho, a la hora de articular algunos cambios en la ley de estatuto personal, estas mujeres presentaron argumentos islámicos abogando por los derechos de la mujer a la educación, al trabajo, etc. (Badran, 2012: 374).

revoluciones árabes han surgido nuevos grupos feministas en Túnez⁴⁴ y en Egipto⁴⁵ que han generado nuevas prácticas y formas de entender el feminismo más inclusivas con la diversidad cultural, alejándose de los presupuestos del feminismo ‘blanco’, del feminismo de Estado y del binarismo en el que incurre el discurso colonial. De hecho, la ideología liberal de la activista Nawwāl al-Sa‘dāwī se alinea con el feminismo francés de izquierdas de los años 60 y 70, también llamado de segunda ola, por lo que para algunos su discurso iría a la par con los discursos feministas de corte colonial. Sin embargo, en este trabajo nos serviremos de su libro *al-Mar’a wa-l-yins* (1990) (La mujer y el sexo) — al que recurriremos en el Capítulo 3— puesto que presta especial atención a la sexualidad y el cuerpo de las mujeres y, además de describir la sexualidad desde puntos de vista meramente anatómicos, fisiológicos y genéticos, señala también la influencia de factores sociológicos, psicológicos y culturales a través de muchas historias verídicas de chicas que pasaron por su consulta médica, todo ello con el objetivo de examinar la relación cuerpo-sexualidad que se construye en el contexto egipcio y en la que se confiere especial importancia a la virginidad de la mujer como requisito del honor del hombre y, por tanto, de la familia. Otro de sus clásicos es *al-Wayh al-‘awrā li-l-mar’a al-‘arabiyya* (1977) (*La cara desnuda de la mujer árabe*) (2012) donde trata en profundidad el tema de la sexualidad y la opresión femenina en el mundo árabe.

Al-Sa‘dāwī elabora su feminismo partiendo de las premisas del feminismo europeo, heredero de la Ilustración y que considera incompatible la religión con los planteamientos feministas. Para ella, la religión en general —no una religión en particular— es el problema: “Islam is not exceptional in having transformed women into slaves of their men. Judaism and Christianity subjected women to the same fate” (El Saadawi, 1997: 86). Por su parte, la feminista y escritora marroquí Fátima Mernissi considera que no hay incompatibilidad entre el islam y el feminismo, retomando en sus trabajos, como el *Harén político*, *El profeta y sus mujeres*, metodologías de la tradición exegética islámica con el objetivo de deconstruir interpretaciones sobre el islam que lo harían una religión antagónica a la reivindicación moderna de los derechos de las mujeres.

⁴⁴ Entre ellos destacan Feminism Attack, Chouf y Chalmes

⁴⁵ En Egipto, destaca *Ikhtiyar* (Elección), colectivo feminista ubicado en Dokki actualmente y que organiza seminarios de tipo teórico sobre género y expresiones artísticas de mujeres, apoya proyectos emprendidos por mujeres para la concienciación feminista y de género, etc. Véase: <https://www.facebook.com/ikhtyar.socialmedia.5> *Bussy Project* es otro de los colectivos que organiza seminarios para que hombres y mujeres cuenten o representen sus historias que normalmente están relacionadas con la violencia de género. Véase: https://www.facebook.com/pg/TheBuSSyProject/about/?ref=page_internal

No está de más recordar que la existencia de distintas posturas se dio también en el movimiento feminista europeo, dentro, por ejemplo, del mundo católico y que posturas como las de Fátima Mernissi se entienden en gran medida por el deseo de dar una legitimidad ‘interna’ a movimientos que a menudo se desacreditan por venir ‘de fuera’. Asimismo, las relaciones entre el discurso feminista centrado en la liberación personal de la mujer y aquellos discursos en los que se ejerce una crítica directa al sistema capitalista, militar y racista han sido y siguen siendo objeto de debate⁴⁶. Lo que nos interesa en este caso es si en las novelas estudiadas se reflejan esos debates y de ser así qué posturas toman las autoras al respecto.

Los trabajos de al-Sa’dāwī son extrapolables al caso saudí, por la cercanía de ambos países entre sí y la influencia que empezó a tener Arabia Saudí en Egipto a partir de los años ochenta con los procesos de reislamización que se produjo en las sociedades árabes a consecuencia de la crisis económica de los años setenta, en los que se terminaría exportando, como señala Paradela (2014: 4) “un modelo de islam tradicional, estricto, conservador y antimoderno”. Asimismo, esa crisis hizo que muchos egipcios se vieran obligados a buscar empleo en Arabia Saudí, donde se verían impregnados por la doctrina wahabí, llevándose consigo esas creencias de vuelta a su país natal (Eltahawy, 2015: 42).

Badran destaca en su trabajo otra modalidad feminista que se ha llamado “feminismo islámico”, término que se acuñó durante los años 90 en varias partes del mundo⁴⁷. Para Badran, este feminismo constituye una nueva herramienta alternativa al feminismo laico (Badran, 2012: 471): apartándose de una lectura conservadora respecto al género, el feminismo islámico propondría una reinterpretación del Corán desde una lectura feminista teniendo en cuenta que el Corán defiende, según las feministas que se adhieren a este movimiento, el principio de igualdad de todos los seres humanos,⁴⁸

⁴⁶ Véase: “Creativity, Women and Dissidence”. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=JR1bm7eOgL8>

⁴⁷ En Irán, Afsaneh Najmabadeh y Ziba Mir-Hosseini explicaron el término del feminismo islámico en la revista iraní Zanan. También sería utilizado en Turquía por Yesim Arat y Feride Acar en sus artículos, y Nilufer Gole en su libro *The Forbidden Modern* con el objetivo de explicar el nuevo modelo feminista que se estaba dando en Turquía. En Arabia Saudí, la investigadora Mai Yamani también empleó este término en su libro *Feminism and Islam. Legal and literary Perspectives* (1996). Fuera de las fronteras arabo-islámicas, otras activistas sudafricanas usan este término en sus artículos y discursos en los 90 (Badran, 2002).

⁴⁸ Este principio de igualdad que, según las feministas islámicas, propugna el Corán fue subvertido por las leyes o el *fiqh* que se codificó en el siglo X y partía de una visión claramente patriarcal. De esta manera, el feminismo islámico va a hacer una nueva interpretación de esa jurisprudencia islámica desde el punto de vista del género, partiendo del Corán como principal fuente sagrada. Naturalmente, las feministas islámicas se ven obligadas a ‘reinterpretar’ aleyas como Corán 2:228 y 4:34 en las que se habla de la superioridad del hombre sobre la mujer.

oponiéndose así a la narrativa islamista y las lecturas patriarcales que se hacen del islam. Para ello, recurren a una serie de metodologías procedentes de las ciencias islámicas (*iṭihād, tafsīr*) junto a otras herramientas de las ciencias sociales como la historia, la lingüística, la antropología, la sociología, etc. (Badran, 2012: 377). Otras feministas musulmanas, como Ziba Mir-Hosseini, no realizan la misma aproximación para deconstruir el patriarcado. En su lugar, en vez de volver a los textos sagrados, Mir-Hosseini se centra en la construcción de género que se ha hecho desde la jurisprudencia islámica basada en una lógica claramente patriarcal (Mir-Hosseini, 2012), a la que nos referiremos en el Capítulo 3 al tratar los parámetros a través de los cuales se define la sexualidad de las mujeres en Arabia Saudí.

La feminista chicana Anzaldúa ha propuesto el tránsito del feminismo poscolonial a lo que se ha denominado como ‘decolonial’ como una forma de romper con posturas reactivas a la contra propias del poscolonialismo y partir en cambio de la construcción de un conocimiento y una práctica que no tengan su origen necesariamente en la episteme colonial y en un enfoque eurocéntrico (Mignolo, 2010)⁴⁹ :

“Tu lealtad es a La Raza, al Movimiento Chicano”, me dicen los de mi raza. “Tu lealtad es al Tercer Mundo”, me dicen mis amigos negros y asiáticos. “Tu lealtad es a tu género, a las mujeres”, me dicen las feministas. También existe mi lealtad al movimiento gay, a la revolución socialista, a la Época Nueva, a la magia y a lo oculto. ¿Qué soy? Una lesbiana feminista tercermundista inclinada al marxismo y al misticismo. Me fragmentarán y a cada pequeño pedazo le pondrán una etiqueta. ¿Me dices que mi nombre es la ambivalencia? Piensa en mí como Shiva, con un cuerpo de muchos brazos y piernas con un pie en la tierra color café, otro en lo blanco, otro en la sociedad heterosexual, otro en el mundo gay, otro en el mundo de los hombres, de las mujeres, un brazo en la clase obrera, los mundos socialistas y ocultos. Un tipo de mujer araña colgando por un hilo de su telaraña (Anzaldúa, 1988).

Como vemos en este fragmento Anzaldúa se piensa como un ser liminal o de frontera que se sitúa en una intersección entre género, raza y clase. Una *sujeta* a la que llamará “the new mestiza” (Anzaldúa, 2007), puesto que tras identificar y aceptar todas

⁴⁹ Desde una posición fronteriza que quiere superar la poscolonialidad, se pretende, como ha señalado Espiñeira, ejercer una crítica a la dependencia que se creó entre Países del Norte y Países del Sur a través de las relaciones neocoloniales, así como de desprenderse de la doble retórica modernidad/colonialidad “que continúa defendiendo las identidades modernas y las relaciones intersubjetivas de poder y de conocimiento que se derivan de las mismas” (Maldonado-Torres, 2006; Espiñeira, 2016: 34). En esto consistiría la postura decolonial.

las diferencias locales y translocales, se las apropia y las hace suyas de distintas maneras, resignificando su identidad continuamente dependiendo de la ubicación que ocupe en cada tiempo y lugar y de las relaciones de poder en las que se halle inmersa. Nos planteamos hasta qué punto esta perspectiva transfronteriza de Anzaldúa (Suárez, 2008: 45) que remite a posiciones transgresoras que surgen desde lo local y de forma multisituada se puede detectar en la ficción saudí. En cualquier caso, nos alerta sobre la necesidad de tener en cuenta el dinamismo de los contextos históricos y socioculturales que estudiamos para no convertir a las protagonistas saudíes en entidades homogéneas y lineares.

Suárez considera que ese tipo de posicionamiento activo que ejerce la “nueva mestiza” da lugar a la formación de un feminismo mucho más complejo (2008: 46). Uno que haría hincapié en la colonización y la política del cuerpo y del ser, además de tener en cuenta cómo este se constituye/integra dentro de las estructuras de *biopoder* y cómo escapa siendo producto de ellas. Como parte de estas experiencias particulares, adquieren relevancia trabajos en los que la noción de autotransformación, desde la experiencia íntima y personal, puede darse tanto desde la espiritualidad como desde la religión (íbid., 47). Como Mahmood, pone el foco en la religiosidad y cómo esta resulta transformadora en muchos aspectos de la vida de las mujeres, en las que se observa una voluntad implícita en el cultivo de una serie de virtudes islámicas a través de operaciones con su cuerpo, conducta, emociones y pensamientos. Estas prácticas, a pesar de estar enraizadas en una tradición discursiva que las otorga un estatus subordinado, conducen a las mujeres a un estado de felicidad, pureza y libertad. No obstante, a pesar de la repetición de actos corporales para la adquisición de esas virtudes, cada repetición es diferente de la anterior, puesto que la coordinación de comportamiento externo va unida a la motivación interior de cada persona hasta que ambos se funden, encarnando así esas virtudes como hábitos (Mahmood, 2008: 157-161). Mahmood insiste así en la necesidad de atender al hecho de que cada persona llevará a cabo sus propios procesos de conciencia con el objetivo de alcanzar su libertad y reorientar sus deseos.

Por su parte, Anzaldúa, cuyo trabajo será la columna vertebral de nuestro estudio, parte desde lo interno hacia lo externo, expresándolo en términos espirituales cuando dice: “(...) irse al fondo de una misma y extenderse hacia el mundo, una recreación simultánea de una misma (...) trato de crear una religión en mis entrañas, y no desde lo externo. Trato de hacer las paces con lo que me ha sucedido, con lo que es el mundo, y

con lo que debe ser” (Anzaldúa, 1988: 167). A través de la integración de sus propios compromisos internos, que surgen desde el propio reconocimiento, deseo y coherencia de cambiar patrones de conducta arraigados, Anzaldúa crea a una *sujeta* que emprende un empoderamiento interior alineando sus nuevas creencias y actitudes, a través de un entrenamiento del cuerpo y de la mente, dando lugar a una nueva manifestación externa de conducta, y por tanto, a una *agencia*.

Como hemos visto, las variedades de feminismos son infinitas y complejas, incluso dentro de un mismo contexto cultural y temporal. Tenemos que tener en cuenta que los feminismos se han articulado en diferentes lugares, de múltiples maneras y con objetivos diversos. Pero eso no quiere decir que por surgir en determinado lugar tengan que estar automáticamente cerrados a las influencias de otros feminismos, puesto que es posible trabajar desde diferentes paradigmas locales y translocales. Y no solo desde la política emancipatoria feminista entendida en términos liberales, sino “planteando voces múltiples, basadas no en una “libre” elección, sino en posicionamientos y experiencias sociales” (I.M. Young, 1990; Haraway, 1991; Suárez, 2008), pero también individuales, como observábamos con Mahmood o Anzaldúa. O que, incluso, podemos ver reflejadas, como señalaba Galián (2017: 20-21), en las prácticas descentralizadas y horizontales que han llevado a cabo los nuevos feminismos revolucionarios con una postura decolonial e inclusiva que acoge a todo tipo de feministas (islámicas, decoloniales, etc.) para dialogar, insertarse en redes transnacionales y reconceptualizar el feminismo y las identidades sexuales y de género desde sus propios espacios.

Las propuestas de todos estos feminismos, así como todas estas voces, nos parecen relevantes para el análisis de las novelas presentadas en este estudio. Nuestro trabajo no pretende enmarcar a las escritoras dentro de un movimiento feminista en concreto, puesto que no hay en el país mujeres que se autodefinan abiertamente, por ejemplo, como feministas islámicas (Le Renard, 2014: 62). Como ya refirió Mai Yamani, las saudíes, debido a las circunstancias de su país, “hacen del islam el vehículo de expresión de las tendencias feministas” (1999: 263). La afirmación de los derechos de las mujeres en el islam que nace con el ‘despertar islámico’ (*Ṣaḥwa*)⁵⁰, tal y como argumenta Le Renard (íbid., 62), sigue siendo una tendencia actual no solo en ciertos sectores (predicadoras islámicas, liberales), sino también entre las mujeres jóvenes de los espacios urbanos. Estas utilizan el islam como símbolo de modernidad y, a través de él, justifican muchas

⁵⁰ Para la explicación de este término véase la nota 202 de la página 180 del Capítulo 3.

de sus acciones frente a lo que juzgan como “tradicional”, que se corresponde al sistema de creencias y a los comportamientos a los que aún se aferran otros miembros de su familia de generaciones anteriores.

El que no haya movimientos feministas que aspiren a emprender reformas como colectivo social, no excluye que no haya feminismo(s) en Arabia Saudí, ni da pie a considerar a las saudíes como una categoría monolítica de mujeres “oprimidas”. Por ejemplo, Rajaa Alsanea, en la nota introductorio a su libro *Chicas de Riad* aclara lo siguiente:

I hope that by the time you finish this book, you will say to yourself: Oh, yes. It is a very conservative Islamic society. The women there live under male dominance. But they are full of hopes and plans and determination and dreams. And they fall deeply in and out of love just like women anywhere else.

And I hope you will see, too, that little by little some of these women are beginning to carve out their own way—not the Western way, but one that keeps what is good about the values of their religion and culture, while allowing them for reform (Alsanea, 2005).

Hasta aquí se ha prestado atención al concepto de espacio liminal al hablar de feminismo y agencia, pero también está relacionado con las cuestiones de identidad. Por ello, al abordar la literatura saudí es preciso atender a la hibridación a la que se refiere Mohammed Moqbel en su trabajo, quien apunta que muchos son los cambios que se han sucedido en el Golfo desde el descubrimiento del petróleo y la llegada de inmigrantes de todo el mundo para trabajar en la región (2015: 68). La confluencia de diferentes culturas, lenguas y religiones ha desencadenado cambios políticos, económicos, culturales y sociales. Por ejemplo, El-Azhary Sonbol señala que es paradójico que, mientras la vida material de las mujeres ha mejorado, han experimentado cambios a peor en el núcleo familiar, y que la violencia en sus diferentes formas está presente en su vida cotidiana y es justificada sobre la base del *fiqh* hanbalí y un sistema legal de interpretación patriarcal (El-Azhary, 2012: 23-24). Otro elemento de cambio son todas aquellas personas del Golfo que viajan por estudios al extranjero o para encontrar una vida mejor y vuelven a sus países con una nueva identidad o estilo de vida diferentes. Son personas híbridas, que se sitúan en un espacio fronterizo o “tercer espacio” como ya lo definió Bhabha. Ese tercer espacio es “interruptive, interrogative, and enunciative” (Bhabha, 1994). Un espacio

intermedio, fronterizo, de posiciones subjetivas, de formas de pensar diferentes que no pertenecen ni a esto ni a aquello. Son nuevas formas de significado y producción cultural que desplazan las narrativas hegemónicas y cuestionan las categorizaciones que estas hacen acerca de la cultura y la identidad. Las autoras saudíes seleccionadas se mueven en este espacio intermedio o liminal. Todas ellas pertenecen a una clase media–alta que ha tenido las ventajas de viajar y formarse en universidades fuera de Arabia Saudí, así como de recibir diferentes influencias (tanto de su país como de otras culturas). Por tanto, han tenido la oportunidad de experimentar diferentes procesos cognitivos, así como de entrar en contacto con numerosas subjetividades que les han permitido construir y resignificar su identidad, tal y como veremos a través de sus discursos.

1. 3. Emociones, discursos: un exilio liminal consciente

The capacity to see on the surface of the meaning of deeper realities (...) It is a instant “sensing” (...) mediated by the part of the psyche that does not speak, that communicates in images and symbols which are the faces of feelings, that is, behind which feelings reside/hide. The one possessing this sensitivity is excruciatingly alive to the world.

Anzaldúa, Borderlands/La Frontera, The New Mestiza (2007: 61)

¿Qué es una emoción? Desde que William James se hiciera esta pregunta en 1884 no hay una definición consensuada. Desde entonces ha sido ampliamente estudiado por disciplinas como la filosofía, la psicología y la sociología. No obstante, no es un término nuevo, sino que se remonta dos milenios y medio atrás, y las definiciones que se dieron entonces siguen siendo aceptadas a día de hoy (Mar y Oatley, 2008). Podemos decir que la historia de la emoción comenzó en la antigua China durante el periodo de Guerras de Unificación Chinas (445 a. C- 221 a. C), en las que las emociones llegaron a ser tema de debate entre los filósofos del momento. Unos pensaban que eran actos involuntarios y pasivos e, incluso, inmorales que necesitaban ser delimitados de acuerdo con ciertas normas, otros lo consideraban como base de la intuición y los valores humanos, mientras otros argumentaban que eran formas activas que conducían al compromiso personal (Virág, 2017: 9). Finalmente, entre todas esas consideraciones se adoptó la perspectiva

general de que las emociones o *qíng* funcionaban de acuerdo al mundo natural⁵¹ y, como tal, eran inteligentes e inteligibles y necesarias para el entendimiento del mundo y la autorrealización del ser humano. Así, la dicotomía emoción versus razón no se contemplaba entre los pensadores chinos, puesto que ambas partes funcionaban como partes integrantes de un todo inseparable (Virág, 2017: 1). La visión del momento era que las emociones intervenían en todo proceso cognitivo y racional y eran necesarias para la transformación del sujeto. Es decir, armonizar los estados emocionales —lo que no significa tratar de adaptar las emociones sobre *cómo* uno se debería comportar, sino simplemente sentir las⁵²— para poder, desde esa unidad e integración de lo interno con lo externo o de lo inconsciente con lo consciente, emprender una transformación y una acción que se haga manifiesta en el mundo material. Los criterios del conocimiento y entendimiento de las emociones en la tradición china que tenían una aplicación práctica basada en el *cómo*, y que no trataba de desafiar el modelo del cosmos, difieren de la tradición griega, cuya preocupación residía en interrogarse sobre el *qué* y el *cómo* de las cosas para acceder a la verdad última (íbid., 2017: 19).

En su *Retórica*, Aristóteles —donde Cairns⁵³ sitúa el comienzo de la historia de la emoción— se pregunta sobre las emociones y expone su opinión sobre ellas denominándolas *pathê* “anger, pity, fear, and all other things of that kind, as well as their opposites” (1378a19–22). El filósofo las concebía como aquellos estados que dan lugar a que las personas cambien y modifiquen sus evaluaciones y juicios mentales. También se especificaba en la *Retórica* que toda emoción va acompañada de placer y dolor causando perturbación (*tarachê*). Ambas ideas de la emoción como evaluación, pero también como impulso, que como su nombre indica (*emotio* del latín “mover”) estaría relacionada con el movimiento, es decir, con los afectos y pasiones de los que se hablaba⁵⁴ entre los siglos

⁵¹ Según la tradición china, el cosmos o universo está conformado por tres poderes: la energía del cielo (Tiān qì), la energía de la tierra (Dì qì) y la energía de los seres humanos (Rén qì) en la que esta última se ve influenciada por los ciclos naturales del cielo y la tierra (Jwing-Ming, 2003: 7) y, por tanto, con las circunstancias físicas y sociales que conllevan tal desarrollo. En este crecimiento, la mente iría conectada al resto del cuerpo, según el “naturalismo” de Mencio, porque al fin y al cabo los humanos están psicológicamente conectados con el mundo natural y son partes del dinamismo de este (Virág, 2017).

⁵² Al contrario que la tradición neoplatónica, cuyo objetivo era trascender el cuerpo y las emociones que amenazaban la coherencia de la persona, los chinos eran partidarios de que las emociones eran fundamentales para el desarrollo y el empoderamiento humano, porque eran punto de unión entre el ser humano y el cosmos. Por tanto, cuando el ser humano llegaba a un estado de realización emocional, integrando las emociones, aceptándolas y siendo coherente con ellas, se decía que se alineaba con el funcionamiento del mundo (Virág, 2017)

⁵³ <https://www.academia.edu/31303691/EMOTIONS>

⁵⁴ Como indican Tausiet y Amelang, filósofos de la Edad Moderna como Spinoza, Hobbes y Descartes harían su clasificación personal de las pasiones (2010). Para Spinoza hay tres pasiones claves: el deseo (apetito acompañado de la conciencia del mismo), la alegría (una pasión por la que el alma pasa a una

XVI y XVIII (Tausiet y Amelang, 2010: 8) y que continúan vigentes hasta hoy en día. Este carácter más inconsciente e irracional de las emociones, que conllevan cambios corporales, y que como describía James está relacionado con la idea de “ver un oso, asustarnos y correr” (Mar y Oatley, 2008), se relaciona actualmente con las emociones que se han llamado fisiológicas y que son, por ello, adaptativas. Este es el fundamento de la teoría psicofisiológica, que a pesar de ser muy criticada desde diferentes ramas de la psicología social, dio origen a los numerosos estudios sobre las emociones desde los años setenta. Desde la psicología social de la emoción, las emociones no pueden ir separadas de los pensamientos y las ideas. De esta manera, se ha llamado a estas emociones poscognitivas, pues surgen como resultado de un proceso cognitivo o percepción de la realidad en el que se va formando un juicio subjetivo o valoración de la realidad del que emergería la emoción (acción). Así Goleman opina que la emoción se refiere “a un sentimiento y a los pensamientos, los estados biológicos y el tipo de tendencias a la acción que lo caracterizan” (1996: 432). Esos pensamientos están inevitablemente unidos al grupo humano al que pertenecemos y a nuestras experiencias, por tanto, tal y como apunta Goleman, hay centenares de emociones y de estados de ánimo, con muchas mezclas y matices⁵⁵ y que son muy diferentes unas de otras dependiendo de las personas y de los contextos en los que surjan, puesto que se construyen individual y colectivamente como veremos más adelante.

Antes de pasar a contextualizar las emociones en nuestro trabajo, es importante diferenciar los diferentes estados afectivos, es decir, emociones, sentimientos⁵⁶ y estados de ánimo⁵⁷:

mayor perfección); y la tristeza, definida como una pasión por la que el alma pasa a una menor perfección. El deseo como primera de las tres se desvincularía de ese carácter automático e inconsciente de las emociones.

⁵⁵ Goleman, consciente de la problemática de categorizar emociones, propone pensar en las emociones en términos de familia o dimensiones, partiendo de las emociones básicas que ya definió Ekman como casos más relevantes a las que se sumarían los diversos matices de la vida emocional (Goleman, 1996: 434). Casado Lumbreras, quien hizo un estudio sobre el concepto de emocionado en varias culturas e idiomas, opina que la universalidad de la emoción es dudosa, puesto que esta tiene límites borrosos e imprecisos entre unas culturas y otras, pero también en el uso cotidiano de nuestros propios conceptos de emoción (Casado, 2003).

⁵⁶ Un sentimiento es una sensación que se genera en un momento determinado con respecto a algo externo a nosotros.

⁵⁷ No podemos separarlas porque interactúan entre sí.

La emoción es momentánea y muy intensa y se puede transformar a través de un proceso de rumiación a largo plazo en un estado de ánimo:

Emoción-----	Estado de ánimo
(Inhibición de la ira)	(Enfado)

No obstante, puede ocurrir lo contrario, desde los estados de ánimo:

<i>Emociones</i>	<i>Estados de ánimo</i>
Mucha intensidad	Poca intensidad
Corta duración	Larga duración
Intencionales	No intencionales
Consecuencias motivacionales (acción inmediata, componente neurofisiológico)	Consecuencias cognitivas (no acción, componente físico, psíquico y ambiental)
Expresión facial y corporal	No expresión facial ni corporal característica
Controlabilidad difícil, escasa	Controlabilidad manejable

Teniendo en cuenta el contexto en el que vamos a enmarcar las emociones en este trabajo, es relevante presentar palabras árabes que designan el término ‘emoción’ para observar aspectos que nos puedan revelar cómo se concibe o es percibida la emoción en el mundo árabe. Para ello retomaremos el estudio de Casado Lumbreras (2003) en el que obtuvo el equivalente de la palabra emoción a través de informantes árabes de diferentes países, así como de expertos en lengua árabe. Casado Lumbreras habla de dos conceptos más cercanos al concepto de emoción: *infi’āl* y *ta’attur*.

Como ha señalado Casado Lumbreras, el diccionario de Corriente (1988) menciona como primer término de emoción *infi’āl* (de la raíz *fa’ala*), mientras que en el diccionario de Cortés *infi’āl* aparece definido como “exposición a una influencia; susceptibilidad; reacción violenta; excitación; enfado; estimulación” (Cortés, 2004: 854). Este significado coincide con el del diccionario Wehr (1979) en el que según apunta Casado aparece el participio pasivo activo *munfa’al* que se traduce como “excited, agitated, upset, irritable”. Esta descripción como negativa del término *infi’āl* coincide con lo expuesto por los informantes nativos de la investigadora para quienes este concepto encerraba un estado negativo en el que el individuo se siente alterado, nervioso, estresado o con ansiedad, como otros de nuestros informantes nos han indicado⁵⁸.

El otro concepto que se utiliza para referirse a emoción en árabe es el de *ta’attur* (de la raíz *ta’attara*) que significa, según el diccionario de Corriente y el diccionario de

Estado de ánimo-----**Emoción**
(Enfado) (Ira)

⁵⁸ Entre ellos, Mark Ŷāmāl, Alī Yūsif, ‘Amrū al-Sunnī, Manār al-Ḥarirī, Muṣṭafā Muḥammad.

Cortés, estar influido o afectado por algo y que tiene que ver con la huella que nos deja un acontecimiento emocional. Como explica Casado, hay una diferencia entre ambos conceptos: en su opinión *infi'āl* tiene un significado más activo, de actuación inmediata y la sensación es menos “profunda” y más expresiva que la de *ta'attur*. Contrariamente, *ta'attur*⁵⁹ sería la versión pasiva, porque la persona se encuentra afectada por lo que le ha pasado (Casado, 2003: 117). Además de estos dos términos para emoción, en árabe encontramos el término *ātifa*, que engloba en un solo término varios conceptos que utilizamos en español como amor/compasión/simpatía/empatía/ternura (en sentido maternal también)⁶⁰. El diccionario de Cortés lo define como “simpatía, afecto; compasión; sentimiento” (Cortés 2004: 746) y se correspondería con la tercera acepción de emoción que dio María Moliner (1998, 1079): “la alteración afectiva puede consistir en enternecimiento por sí mismo o por simpatía o compasión hacia otros; por una prueba de cariño o estimación recibida por el mismo sujeto”.

Con respecto a los sentimientos y estados de ánimo, encontramos tres expresiones en árabe que se pueden utilizar. Entre ellas están *maš'ar* pl. *mašā'ir* que el diccionario de Cortés (1996: 583) traduce por “sensación, sentimiento”, e *iḥsās*, pl. *aḥāsīs*, “sensación, percepción, sentimiento” (1996: 233) (ambas se pueden corresponder con el equivalente en español de sentimiento, puesto que se utilizan cuando algo despierta un sentimiento en nosotros) y *šū'ūr* “sensación, percepción, sensibilidad, conciencia, conocimiento” (1996: 582). En este sentido, podemos decir que con estos términos se definen los sentimientos⁶¹. *Šū'ūr* es quizás la palabra que más se adapta a la equivalencia en español de “estado de ánimo”, puesto que encierra una consecuencia cognitiva en la que se ha producido un proceso de identificación y conciencia de las emociones por parte del individuo.

Tal y como apuntamos anteriormente, las emociones van conectadas a sus contextos particulares, por tanto, aunque estén localizadas en los diferentes cuerpos y mentes de los individuos, su realidad es también social, cultural, política e histórica. Pero

⁵⁹ La mayoría de mis informantes me dijeron que, como menciona Casado, esta palabra puede tener tanto un significado positivo como uno negativo.

⁶⁰ Según uno de los informantes, Muḥammad Salah, un ejemplo de la misma sería la siguiente: “Cuando vio al hijo de su amigo llorar, la movió un sentimiento maternal e intentó jugar con él y calmarle”.

⁶¹ Mark Ÿamāl, traductor especializado del español al árabe, nos informó que los términos que da Casado como emoción, es decir, *ta'attur* (i.e. el acontecimiento influyó en ella) e *infi'āl* (i.e. se puso rabioso/se enfadó) se definen por la causa y funcionan como verbos intransitivos. Y se podrían poner en relación con el participio en español de emocionado, puesto que como Casado afirma en español se establece una diferencia entre el “estar emocionado” (sensación emotiva, involuntaria) y sentir emociones de tristeza y alegría (Casado, 2003:17-18), que estarían más relacionadas con las palabras en árabe que designan sentimientos y estados de ánimos (*maš'ar* pl. *mašā'ir*, *iḥsās* pl. *aḥāsīs*, *šū'ūr*), que como verbos intransitivos.

no solamente son producto de estas realidades, sino que son creadoras de estas últimas. De ahí que tengan una clara implicación en términos de sociabilidad y poder, es decir, una relación con la política de la vida diaria, como expone Sara Ahmed, si “‘emotions matters’ for politics: show us how power shapes the very surface of bodies as well as worlds” (Ahmed, 2014:12). Es por lo que van ligadas a los discursos, las relaciones de poder y los procesos históricos y sociales del entorno en el que surgen, por lo que no son meros efectos de la historia, sino que también la construyen.

Como ya mencionamos anteriormente, Belli (2009) apuntaba que el mismo esquema de performance que aplicaba Butler con respecto al género podía ser aplicado al fenómeno de las emociones, ya que debido al poder iterativo del discurso y la repetición de ciertas emociones se crean normas que dan origen a una “producción ritualizada”, tanto a nivel individual como a nivel colectivo. Según Evans (2003), toda persona antes de experimentar una emoción, debe observar a otros experimentándola. A esta visión se contraponen algunas teorías evolucionistas como la de Paul Ekman, quien estableció la universalidad de las seis emociones básicas (miedo, rabia, alegría, sorpresa, tristeza, asco), teorías que fueron criticadas por Izard (1977) por su reduccionismo. De hecho, hasta ahora sigue habiendo un debate polémico entorno a si las emociones son heredadas biológicamente o si, por el contrario, se adquieren dentro de un contexto y cultura específicos. Según afirma Antúnez, retomando lo que decía Evans, hay que pensar en procesos graduales, es decir, ni todas las emociones son culturalmente aprendidas o inherentemente políticas ni las básicas son del todo innatas, puesto que necesitan de ciertas condiciones para desarrollarse (Antúnez, 2015: 6), por lo que estaría hablando de un modelo biocultural que hace confluir ambos. Lumley y otros autores se apoyan en este modelo, que ellos denominan como ‘psicosocial’, argumentando que la neurobiología es clave para examinar cómo el cerebro actúa y organiza la experiencia social y psicológica, tal y como lo es el análisis de los procesos socio-emocionales que tienen lugar (2011: 945). A este respecto, Bodicce señala que el historicismo debería considerar la perspectiva neurocientífica con el objetivo de explorar lo biológico dentro de su contexto y proceso diacrónico: “the entanglement of culture and biology shifts the register of possibilities for the history of emotions, because it forces us to look at what is non-conscious as well as what it conscious” (Bodicce, 2017: 13). Partiendo del giro biocultural que proponen algunos de estos psicólogos, así como de la dificultad que entraña la categorización de emociones, es fundamental hacernos algunas preguntas en el contexto

de nuestra investigación: ¿Cómo se expresan y generan las emociones básicas en Arabia Saudí? ¿Tienen los mismos significados que en el amplio espectro del contexto europeo? Cuando hablamos de emociones sociales, ¿a cuáles nos referimos en Arabia Saudí? No tenemos constancia de estudios sobre las emociones en el contexto que nos atañe. No obstante, encontramos algunas aportaciones sobre emociones, tanto básicas como sociales, y el concepto de *emocionado* en las sociedades árabes a través del estudio de Casado Lumbreras (2003). Por ejemplo, retomando a Good y Morandi (1985), Casado señala que la tristeza no tiene ese componente negativo que se atribuye en Europa y, según apunta Hamady (1960), en las sociedades árabes hay cierta obligación de demostrar los sentimientos de dolor y tristeza. Con respecto a las emociones sociales, Casado se ha centrado sobre todo en la vergüenza, ligada al honor y asociada a la sexualidad de la mujer. En las sociedades árabes, el concepto del “yo” es visto más como grupal que como individual. El “yo” se define acorde a la familia, la patria y las relaciones sociales, por lo que la vergüenza aparece debido a la desaprobación social, de ahí que la persona pierda su honor y reputación sociales. Sin embargo, apunta Casado, la culpa se ha asimilado más a Europa y a las sociedades más individualistas. Según la investigadora, esto no sería algo concluyente. Ella se basa en Bierbrauer (1992) para comprobarlo. Bierbrauer llevó a cabo un estudio con individuos de ambas culturas, la arabo-musulmana y la occidental-cristiana para comparar ambas emociones, la vergüenza y la culpabilidad, con respecto a la violación de las normas, y descubrió que efectivamente los árabes mostraban mayor vergüenza a la hora de violar una norma, pero también más culpa que aquella que habían mostrado sus homólogos alemanes.

Todas estas consideraciones serán tomadas en cuenta a la hora de analizar las novelas. Prestaremos atención a los contextos locales y translocales ficticios saudíes, con el objetivo de observar qué emociones se generan y qué situaciones las desencadenan, cómo son experimentadas, de qué forma y con qué efecto para no caer en el esencialismo y la simplificación.

1. 4. Mundos de lo posible: sueños y subjetividades

No es tarea del poeta el decir lo que ha sucedido, sino aquello que podría suceder, esto es, lo posible según la probabilidad o la necesidad

Aristóteles

Las novelas no solo reflejan la realidad social e histórica, no solo son documentos sociales e históricos, sino también simulaciones de la realidad en las que intervienen las subjetividades de las autoras, además de contener grandes dosis de ficción. Las novelas pueden por ello ser vistas como “espacios liminales”, entremedias de la realidad y la ficción, es decir, como los sueños: realidades a medias, atemporales, donde el sujeto se encuentra en un espacio fronterizo. Por lo que respecta a realidades intermedias, en la tradición islámica, encontramos un concepto que podemos relacionar con estas: *barzaj*. Es un término que es cercano a la idea de limbo, puesto que, según algunas de las acepciones que ofrece Cortés, significa ‘intersticio’ ‘estadio intermedio entre la muerte y la resurrección’ (1996: 75), es decir, un espacio que yace entre este mundo y otro que nos es inexplicable. Podríamos considerar a las novelas como espacios en los que se revelan símbolos de lo oculto y lo perdido y que reflejan subjetividades a las que hay que prestar atención, porque, atendiendo a las palabras de J. Good, representan “which is *not* said overtly, to that which is unspeakable and unspoken, that which appears at the margins of formal speech and everyday presentations of self, manifest in the Imaginary, in dissociated spaces and individual dream time (...) coded in esoteric symbolic productions aimed at hiding as well as revealing” (Good, 2012: 519). Es decir, aquello no expresado que aparentemente se ha olvidado se pasa al lenguaje, a nuevos enunciados y discursos que permiten repensar, reformular y volver visible lo oculto, es decir, aquellos mecanismos discursivos que configuran aquellas imágenes que son pensadas como “reales” en el imaginario social.

Así, tomando en consideración el concepto de mimesis (“representación”, “imaginación”) que aportaba Aristóteles con su poética, las obras literarias representarían *simulaciones* del mundo real combinando el lenguaje con aspectos de la experiencia humana y las complejidades del mundo real. Así, no todo lo literario es absolutamente ficcional, ni todas las aserciones de una obra literaria son literalmente verdaderas.

En toda abstracción siempre hay un proceso de selección y exclusión (Mar y Oatley, 2008: 175), por lo que la obra de ficción guarda siempre la intencionalidad del

autor que la escribe. De esta manera, se transporta al público lector a otros mundos de lo posible, realidades que son difíciles de experimentar de primera mano, como países y culturas lejanas, así como esos lugares y sociedades del pasado que crea la imaginación y a los que es imposible acceder. Mar y Oatley (2008: 176) retoman la idea de Abrams (1953) en la que definía el arte como una lámpara que ilumina, puesto que se abre al lector una puerta a un mundo de personajes, con sus deseos, emociones y experiencias diferentes. La obra de ficción nos hace experimentar como lectores emociones, puesto que los estados afectivos no requieren de experiencias existenciales en el mundo real para que ocurran. Mar y Oatley (2008: 180-181) han señalado que cuando nos identificamos con los protagonistas de una historia, dejamos de lado nuestras preocupaciones y nos centramos en las del protagonista. No obstante, aunque nos hayamos embarcado en las acciones y eventos que le ocurren al personaje en la obra de ficción, las emociones que experimentamos son las nuestras propias, por tanto, nuestra disposición a sentirlas es completamente voluntaria y podemos abandonarla cuando queramos. De esta manera, la literatura se convierte en un laboratorio que permite al lector vivir emociones seguras y que puede controlar protegiéndose de esas circunstancias externas que podrían resultar de un gran impacto emocional en el mundo empírico (guerras, traumas, desplazamientos forzados, etc...). Asimismo, implicarse en cualquier historia de ficción tiene un componente transformador en el lector, puesto que penetrar en las experiencias emocionales de los personajes (dependiendo del grado en el que nos impliquemos en la obra y nos identifiquemos con ellos) nos lleva a entendernos mejor a nosotros mismos y a otros, ya que nos hace desarrollar un mayor grado de empatía respecto a lo que están sintiendo. Por todo ello, recurrir a la narrativa se debe a que podría captar entre líneas las experiencias femeninas que intencionalmente han querido reflejar nuestras autoras saudíes.

De hecho, la novela se ha convertido en un vehículo de expresión cada vez más frecuentado en el país, y fuera de sus fronteras, por aquellas mujeres saudíes, sobre todo las de las nuevas generaciones, que se mueven en un escenario de doble rasero, en el que la economía de mercado capitalista y la supuesta libertad que esta les garantiza para moverse y viajar, así como el control mantenido por agentes sociales (padres, hermanos, madres, maridos, amigos) e instituciones estatales, dan lugar a la colisión de marcos sociales contradictorios y, por ello, a la emergencia de emociones. Como apuntaban Tausiet y Amelang (2010, 12), cada emoción es resultado de un proceso cognitivo que da

lugar a la acción. En nuestro caso, esa acción o frustración emocional que puedan experimentar las autoras, generada por el impacto que el discurso reformista del país ha tenido sobre las relaciones de poder, de género y que tienen su reflejo principalmente en el espacio urbano, se plasmaría en un espacio intermedio, que conceptualizaríamos como liminal, como lo es la literatura. Esta expresión artística podría funcionar como catalizador de una acción y una libertad que surgen en determinados momentos, tal y como afirma Fabian en *Moments of freedom*:

If freedom is conceived not just as free will plus the absence of domination and constraints, but as the potential to transform one's thoughts, emotions and experiences into creations that can be communicated and share (...) there can never be freedom as a state of grace, permanent and continuous (...) Freedom (...) comes in moments (1998, 19-21).

Es desde este intersticio donde las novelistas saudíes rescatan diferentes voces, multisituadas y subjetivas, pero ¿cómo encontrar esas huellas en la obra de ficción? Como ya indicábamos en la introducción, las emociones son el componente esencial de nuestro análisis. A través de ellas, queremos indagar cómo aparecen y las movilizan sus protagonistas con el objetivo de desentrañar los posibles mensajes ocultos que las escritoras pretenden hacer llegar al público. Nos preguntamos si son capaces de articular a través de la ficción narrativa una transgresión con respecto a las normas morales y patriarcales, si acaso sus representaciones se desligan en su totalidad de los discursos dominantes *neoliberal-tribal-wahabí* o participan en ocasiones de estos, y de qué manera se podría detectar la creación de nuevas técnicas y discursos ficcionales que transgredan o modifiquen el mapa de lo establecido.

2. Metodología

Como se ha señalado anteriormente, la literatura de mujeres saudíes constituye el corpus de esta investigación. A partir de la elaboración del marco teórico, hemos situado nuestro proyecto como “estudio de caso interpretativo” (George y Bennett, 2005). Este tipo de estudio permite obtener un conocimiento en profundidad de un solo caso, como lo es Arabia Saudí, a través de un determinado número de casos, es decir, las novelas de escritoras saudíes que nos muestran experiencias específicas de una multiplicidad de

sujetas (de ficción) representadas a través de las obras literarias que podrían conceptualizarse como discursos localizados en contextos del mundo real.

Por tanto, las novelas seleccionadas para esta investigación han sido concebidas desde el principio como el método de estudio o material epistémico a partir del cual poder aplicar nuestro marco teórico. Con ello, pretendemos cartografiar subjetividades, identidades e imágenes de las mujeres saudíes —diferentes a las que estamos habituados— dentro de su sociedad y fuera de ella, con el objetivo de observar hasta qué punto las escritoras a través de sus discursos son capaces de rearticular conceptos con respecto al plano sociocultural, político, religioso, etc., de su país. Es decir, si despliegan por este medio de expresión literaria nuevas formas de pensamiento o imaginarios en su sociedad o, si por el contrario, participan y sostienen las representaciones simbólicas del discurso nacionalista-religioso saudí.

Esto nos llevó a plantearnos lo siguiente: ¿qué enfoque es el más pertinente para analizar a las *sujetas* dentro del contexto de ficción y rastrear qué posición ocupan dentro de su sociedad y de las relaciones de poder que se dan dentro de ella?

La metodología de esta investigación está inspirada en el trabajo *Women and Words in Saudi Arabia* (1994) de Saddeka Arebi, que, como señalamos en la Introducción, es un estudio de la literatura de mujeres saudíes elaborado a partir de una aproximación antropológica. Al principio nos pareció una perspectiva interesante. Sin embargo, el hecho de que los textos fueran tratados única y exclusivamente como documentos sociológicos nos pareció problemático. Aproximarse a las novelas como retratos de la realidad social hacía perder el componente ficcional y las simulaciones de otros mundos posibles o imaginarios que son las novelas. Esto podría conllevar el peligro añadido de considerar los textos como meras autobiografías, a pesar de las borrosas fronteras que existen entre ambos géneros narrativos en la ficción posmoderna⁶², ya que ambos responden a los discursos dominantes y “cartografían las fronteras entre lo público y lo privado, y lo personal y lo político” (Smith, 1987: 436-37). Además, en cuanto al caso que nos ocupa, hay que tener cuidado de calificar las obras que presentamos exclusivamente como autobiografías, tal y como ha sido la estrategia del mercado editorial con el fin de procurarse un mayor número de ventas (Booth, 2010: 151).

⁶² En comparación con un texto de no ficción en el que el sujeto es mero observador, Larsen y Seilman (1988; Mar and Oatley, 2008: 178) sostienen que la narrativa literaria genera una externalización de memorias autobiográficas (con sus respectivos pensamientos, emociones, etc.) de las que el sujeto forma parte activa.

Teniendo en cuenta que las autoras de las novelas son escritoras saudíes, se podría caer en lo que Booth llama “etnografía orientalista” (ibid., 2010: 150), al ligar la figura de la autora con el contenido del libro, que revelaría imágenes exclusivas de las mujeres de un país hermético y misterioso como lo es Arabia Saudí. Esta asociación llevaría a reforzar aún más ese supuesto carácter autobiográfico de los textos.

Por tanto, finalmente, decidimos realizar una aproximación a las novelas desde los estudios culturales. La opción de basarnos en esta perspectiva se debió a que estos estudios son de carácter multidisciplinar, es decir, se sitúan en una intersección de varias metodologías y teorías (teoría literaria, estudios de género, antropología social y cultural, psicología social y sociología de las emociones, ciencia política e historia) a través de las cuales se abordan cuestiones relativas al sujeto cultural, la representación o la identidad.

2. 1. La literatura: una práctica cultural. Texto y Contexto

Los estudios culturales son un campo de investigación que surgió en Birmingham y cuyo término acuñó Richard Hoggart, quien a su vez fundó el Centro de Estudios Culturales Contemporáneos (Centre for Contemporary Cultural Studies) junto a E. P. Thompson. Para los estudios culturales la cultura no es una práctica o la descripción de costumbres en una sociedad, sino que la cultura está conformada por prácticas sociales que abarcan todo el conjunto de las actividades humanas (religiosas, civiles, políticas, jurídicas, lúdicas, artísticas, etc.) y constituye la suma de sus interacciones. De ahí que incluyan coordenadas de diferentes disciplinas con el objetivo de presentar un enfoque de la cultura desde un estudio más objetivo. Jameson afirma lo siguiente:

Los estudios culturales surgieron de la insatisfacción respecto de otras disciplinas. No sólo de los contenidos, sino también por sus muchas limitaciones. En este sentido, los estudios culturales son pos-disciplinarios; pero a pesar de eso, o precisamente por dicha razón, uno de los ejes que los sigue definiendo es su relación con las disciplinas establecidas (Jameson, 1985: 2-3).

Por ello, vamos a estudiar la multiplicidad de contextos que forman parte de la realidad saudí por medio de las novelas para reflexionar acerca de los discursos que contienen, sumergiéndonos en su espacialidad y contexto concretos, con la intención de llevar a cabo una interpretación cultural de las obras seleccionadas (que, como tal,

siempre se haya vinculada a un punto de vista subjetivo). Por tanto, a la hora de centrarnos en el estudio de las novelas, no solo podíamos recurrir al análisis textual en sí mismo, puesto que como Stuart Hall señala “textuality is never enough” (Hall, 1996: 271), sino que el contexto político, histórico y social en el que estas novelas surgen, era imprescindible para la comprensión del mundo ficcional.

A pesar de algunas críticas realizadas desde los estudios literarios respecto a los estudios culturales, ya que estos últimos conceden mayor importancia al contexto que al propio texto, nos decantamos por ellos, puesto que reivindican el uso y la necesidad del análisis textual al mismo tiempo que las prácticas culturales y sociales. De esta manera, y como argumenta Even-Zohar con la teoría de los polisistemas, la literatura —y el arte en general— no debe estudiarse como una actividad aislada, sino dentro de un conjunto, como parte integrante de la totalidad de actividades humanas y, por tanto, del campo sociocultural, que permita así ligarla directamente a su contexto⁶³. Así, la literatura es “una institución social muy poderosa e importante, uno de los instrumentos básicos de la mayoría de las sociedades humanas, para ordenar y manejar su repertorio de organización de vida, es decir, su cultura” (Even- Zohar, 1999: 33). Otros autores, como Fairclough (1995: 209), inciden en que los textos son indicadores a través de los cuales podemos observar los procesos y cambios sociales. Por su parte, Bourdieu subraya que la literatura:

restituye de forma extraordinariamente exacta la estructura del mundo social en el que ha sido elaborada e incluso las estructuras mentales que, moldeadas por estas estructuras sociales, constituyen el principio generado de la obra en la que estas estructuras se revelan (2002: 62-63).

El concepto más significativo de los estudios culturales es el de construcción cultural, que se basa en la teoría de que muchas de las características sociales y culturales influyentes no son inherentes, sino que son construidas. Por ejemplo, desde la perspectiva de los estudios culturales, la clase, el género, la sexualidad, la raza, la nación son conceptos que no existen realmente, sino que son construcciones creadas por un determinado sistema de poder con el fin de mantener el orden y la estructura sociales. De esta manera, la relación entre la cultura y la política se hace indisoluble, ya que la cultura

⁶³ “Literature is thus conceived of not as an isolated activity in society, regulated by laws exclusively (and inherently) different from all the rest of the human activities, but as an integral—often central and very powerful—factor among the latter” (Even-Zohar, 1990: 2).

se halla imbricada en la vida cotidiana y, por tanto, en sus prácticas sociales (Pulido Tirado, 2010: 82). Althusser ha señalado la importancia de apartarse de la noción negativa en torno al concepto de “ideología”, donde se establece el juego de la verdad, puesto que más allá de la definición establecida por Foucault⁶⁴, esta debe entenderse no tanto como un sistema de creencias que penetra en la vida de las personas a través de determinadas políticas de verdad, sino también como una determinada concepción del mundo que permite al individuo *imputar sentido* frente a otra visión del mundo diferente, interviniendo activamente en el terreno de las representaciones simbólicas (la cultura)⁶⁵.

Es por ello por lo que los estudios culturales son un terreno de lucha. Grossberg afirma lo siguiente: “cultural studies is...a context-specific theory/analysis of how contexts are made, unmade and remade as structures of power and domination” (Grossberg: 1998, 68). Y es que tomar posición frente a la cultura es una forma de tomar posición política frente a las prácticas de dominación y subordinación.

2. 2. Textualidad y política

Llegados a este punto, es fundamental abordar la noción foucaultiana de discurso, recogida en su *Arqueología del saber* (2002). Según Foucault, el discurso es un artefacto o práctica social que se crea en un lugar y tiempo histórico determinado y se articula a partir del uso *lingüístico contextualizado*, ya sea oral o escrito. Tal y como apunta el filósofo, los discursos no son un conjunto de signos, es decir, de cosas y palabras, sino que son prácticas que forman sistemáticamente los objetos de los que hablan (Foucault, 2002: 40). Para él una declaración o enunciado no se compone únicamente de reglas semánticas y sintácticas para crear un texto o una expresión discursivamente significativa, sino que su sentido depende de las condiciones en las que emerja dentro de un campo de discurso o contexto. Pero nunca se sabe cuándo nace ese discurso exactamente, puesto que siempre tiene un origen secreto que es imposible de captar, es decir, según Foucault “reposaría secretamente sobre un «ya dicho»”, y ese «ya dicho» no sería una frase ya

⁶⁴ Foucault más que hablar de ideologías, habla de instrumentos que acumulan saber y que el poder despliega, a través de los mecanismos sutiles de los que veníamos hablando en el marco teórico, para poner en circulación determinadas prácticas discursivas o enunciados que conlleva un beneficio económico o político. Este tipo de poder, basada en el control de los cuerpos para extraer de ellos más tiempo y trabajo, está directamente relacionada con el modo de producción capitalista (Foucault, 1979).

⁶⁵ Castro-Gómez, Santiago. “Althusser, los estudios culturales y el concepto de ideología” *Organización de Estados Iberoamericanos*. Consultada en noviembre de 2016. <http://www.oei.es/historico/salactsi/castro3.htm>

pronunciada, un texto ya escrito, sino un “jamás dicho”, un discurso sin cuerpo, una voz tan silenciosa como un soplo” (Foucault, 2002: 81). Por tanto, el discurso es un modo de verbalizar la verdad que no ha sido dicha sobre las circunstancias en lo tocante a la vida de las personas.

Por tanto, la literatura constituiría una forma de participación política y estudiar la creación literaria, una forma de estudiar la cultura observando los diferentes discursos que emergen en ella de manera puntual. Las saudíes estarían recurriendo a esta herramienta porque les permite articular narrativas sobre los roles de género, tabús y sexualidad que todavía no son bien recibidas en la esfera pública.

Según destacan Flórez y Millán (2002), los estudios culturales permiten desafiar la tradición, adoptar una perspectiva de género y no eurocéntrica, así como atender a las formas de resistencia cultural y al estudio de lo local. De hecho, el arte (literatura, artes visuales y escénicas, la música, el grafiti, etc.) se ha convertido en los últimos años en un instrumento fundamental en la cultura política de los países de la región, sobre todo desde que estallaran las revoluciones árabes, puesto que se convirtió en un espacio de contestación a los regímenes autoritarios. Por ello, optamos por usar la literatura, más concretamente la narrativa, especialmente útil en el caso de Arabia Saudí y de sus mujeres, con el fin último de comprobar hasta qué punto esta podía ser considerada una forma de resistencia cultural.

Basándose en los estudios de Foucault sobre la multidireccionalidad del poder, Canclini concluye que, dada la complejidad y dispersión del poder, se hace problemático encontrar las resistencias y oposiciones que surgen en torno a él desde espacios multisituados. Es por eso por lo que quizás el concepto de resistencia no ha recibido la atención que requiere, al contrario que la noción de poder:

La noción de resistencia no se encuentra tratada específicamente ni en el célebre Keywords de Raymond Williams (1976), ni en los clásicos Key Concepts in Communication and Cultural Studies de O’Sullivan, Hartley, Sanders, Montgomery y Fiske (1995) ni en el Diccionario básico de Comunicación de Katz, Doria y Costa Lima (1975). Tampoco en el muy vasto Diccionario de Teoría Crítica y Estudios Culturales, compilado por Michael Payne (1996), ni en obras más recientes y en muchos sentidos elogiables como Términos críticos de sociología de la cultura, dirigida por Carlos Altamirano (2002), el Diccionario de relaciones interculturales, coordinado por Barañano, García, Cátedra y Devillard (2007) y el Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos, dirigido por Szurmuk y McKee Irwin (2009) (Canclini, 2013: 3)

Canclini añade que el término de “resistencia cultural” solo lo encuentra recogido como tal en el *Diccionario crítico de política cultural* (1999), editado por Teixeira Coelho. A parte de esta referencia, encontramos otros estudios que emplean esta formulación tales como *Resistance in Contemporary Middle Eastern Cultures: Literature, Cinema and Music* (2013), publicado por Karima Laachir y Saeed Talajooy. Ambos se apoyan en la teoría de Duncombe (2007) que establece que la cultura además de ser un “medio de control” puede ser “un medio de resistencia”. Esta noción la aplican sobre aquellas producciones culturales (literarias y cinematográficas) que han surgido en los últimos años en Oriente Medio, para explorar cómo dan voz a la resistencia y ofrecen discursos alternativos a los hegemónicos sin perder de vista los contextos locales, sociopolíticos e históricos en los que emergen de forma diseminada—tal y como proponía Said con el concepto de *worldliness*⁶⁶. No obstante, esto no implica que sean movimientos productores de un cambio político directo, ya que no se trata de movilizaciones políticas organizadas o de emancipación colectiva que pretendan la caída de un régimen. Más bien se trata de grupos o individuos que surgen de manera endógena y multisituada, desplegando mensajes subversivos ante un público concreto mediante sus producciones artísticas, teniendo un impacto cultural, psicológico y político sobre un determinado contexto.

Basándonos en lo que argumentan estos autores y extrapolándolo a nuestro caso, la literatura, si bien puede ser, como indicaba Fairclough (1995: 208) una forma de acción social o una estrategia de resistencia, no significa un cambio en la estructura sociopolítica, puesto que no se trata de la oposición o confrontación directa que por lo general siempre se asocia al término de resistencia. En el caso de las escritoras saudíes, se trataría de una resistencia indirecta, enmascarada, limitada al individuo o a la experiencia personal de este, que permitiría a las mujeres un espacio en el que poder expresarse, deslegitimar el discurso cultural dominante y redefinir su condición de mujeres desde su propio discurso ideológico que escape a las categorizaciones hegemónicas *neoliberales-tribales-wahabíes*, generadas por el Estado saudí y la jerarquía religiosa.

No obstante, debemos seguir incidiendo en la idea de que la novela es ficción. Así, la representación de las acciones que se dan en los textos de las autoras saudíes, más

⁶⁶ “Worldliness originally meant to me, at any rate, some location of oneself or one’s work, or the work itself, the literary work, the text, and so on, in the world as opposed to some extra worldly, private, ethereal context. Worldliness was meant to be a rather crude and bludgeon-like term to enforce the location of cultural practices back in the mundane, the quotidian and the secular” (Said, 2002: 335-6).

que una imitación de la realidad, son una simulación creada por las autoras en la que, mediante la ficción, abren paso a las percepciones que tienen sobre el mundo, creando otros mundos posibles. Por tanto, podemos resaltar que los textos no están exentos de la ideología del que los escribe y que estos, en última instancia, contribuirían a producir cambios en la mentalidad de las personas, donde implícitamente nace, o no, la “resistencia”. De esta manera, la literatura se podría convertir también en un discurso que sostiene el poder, puesto que como señala Al-Rasheed, la promoción de las mujeres escritoras de la última década es un producto de la agenda política emprendida por el Estado para modificar su imagen de radicalismo religioso a través de lo que ella llama “fantasía cosmopolita” (2015: 147).

En nuestra investigación pretendemos abordar la “resistencia” desde el prisma de las emociones, es decir, cómo estas influyen en la creación literaria y cómo se plasman posteriormente en los mundos ficcionales. Este enfoque emocional exige apoyarse también en la psicología social (que a su vez está conformada por otras disciplinas como la psicología cognitiva e individual, la sociolingüística, la antropología social y la sociología). La psicología social surge durante los años setenta cuando se plantea abordar la psicología desde una perspectiva transdisciplinar (Dómenech e Ibáñez, 1998; Estrada Mesa, 2004). Estrada Mesa (2004) destaca la importancia de vincular los estudios culturales con la psicología social, ya que implica analizar al sujeto y su psique con respecto a su producción histórica. Lo que no significa que lo local quede aislado, sino que se conecta a otras culturas transnacionales y a sus influencias por múltiples vías —teniendo presente la desterritorialización que la cultura ha experimentado en el siglo XXI— apropiándose de nuevos imaginarios y metáforas. Estrada Mesa señala que las metáforas forman parte de cómo narramos lo psíquico, tal y como lo conciben Lakoff y Johnson en su trabajo *Metáforas de la vida cotidiana* (1995), quienes dan lugar a una nueva concepción de “metáfora”. Para ellos, esta deja de ser una mera operación lingüística para pasar a ser un fenómeno conceptual regido por estructuras jerárquicas que proyectan o mapean ciertos esquemas que se corresponden a una determinada visión del mundo, la de una comunidad o grupo particulares. La metáfora, señalan, “impregna la vida cotidiana, no solamente el lenguaje, sino también el pensamiento y la acción” (ibid., 39). De esta forma, nuestro sistema de creencias o conceptual se configura por medio de metáforas cotidianas que impregnan la realidad y el contexto social en el que vivimos. Las metáforas también se configuran por medio de nuestras experiencias individuales,

como ha apuntado Estrada Mesa (2004), quien ha resaltado la importancia de pasar de una psicología de la mente, base de los estudios neurocientíficos/neurobiológicos, a una psicología de las relaciones sociomorales (Shotter, 1993; Estrada Mesa, 2004: 53), ya que no es posible considerar al sujeto como cuerpo y psique fuera de su contexto cultural como tampoco se pueden desplazar a las emociones fuera de este, puesto que estas son aprendidas por medio de la repetición y desencadenadas a través de las interacciones a las que se ve expuesto:

Estos actos o “fabricaciones” se consideran naturales a través de la ejecución repetida en el tiempo en un conjunto de múltiples interacciones sociales cotidianas. Estos actos performativos están abiertos a constantes transformaciones y redefiniciones (Belli, 2009:27).

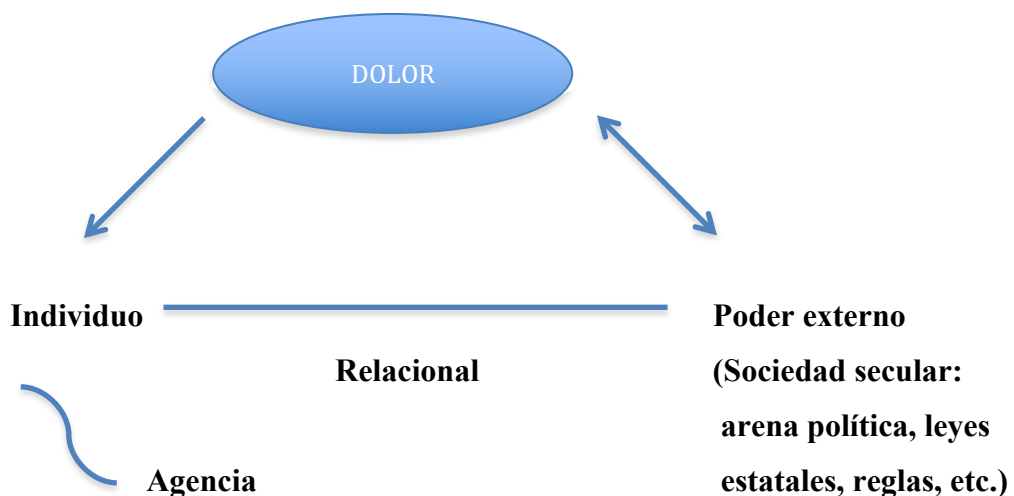
En esas “transformaciones y redefiniciones” sociales si la expresión emocional normativa cambia, también lo hará la propia emoción. No obstante, dentro de todo acto performativo —como señalaba Butler— puede haber una ‘copia fallida’ que se salga de esa interacción con otros actos discursivos, corporales y emocionales. Este punto es precisamente el que nos interesa resaltar en las novelas, es decir, si las emociones contribuyen a que las protagonistas inicien un movimiento que les lleve a desprenderse de los esquemas y filtros sociales que aprenden por medio de sus interacciones con su entorno físico y sociocultural con otras personas, y que configuran su personalidad y su vida emocional, o, si por el contrario, se mantienen vinculadas a los mecanismos metafóricos culturales y dominantes de su sociedad.

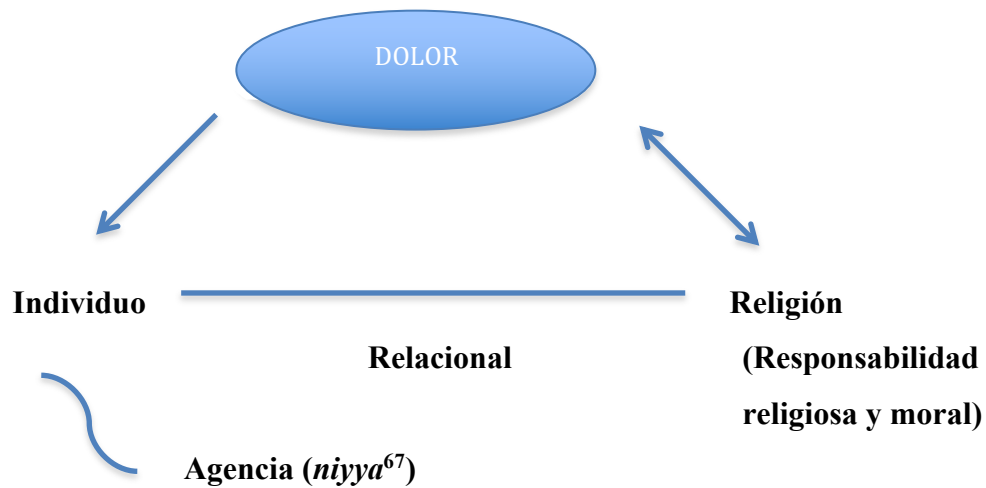
2. 3. Planteamiento de la agencia en las novelas

En línea con Mahmood, en nuestra investigación hemos optado por el término *agencia*, cuya dinámica escapa a la dialéctica de dominación/subversión, más que por el de *resistencia*, que se adapta a esa lógica, a la hora de explorar las diferentes modalidades de actos que emprenden nuestras protagonistas. Hemos asociado la resistencia con el ritual repetitivo de emociones y estados de ánimo que se articulan y absorben en el entorno sociocultural y que, en muchas ocasiones, son indicadores de la resistencia de las protagonistas a cambiar (o a aceptar nuevos paradigmas). Teniendo en cuenta que en ese ritual las emociones son efectos del dolor, intentaremos examinar qué emoción o estados

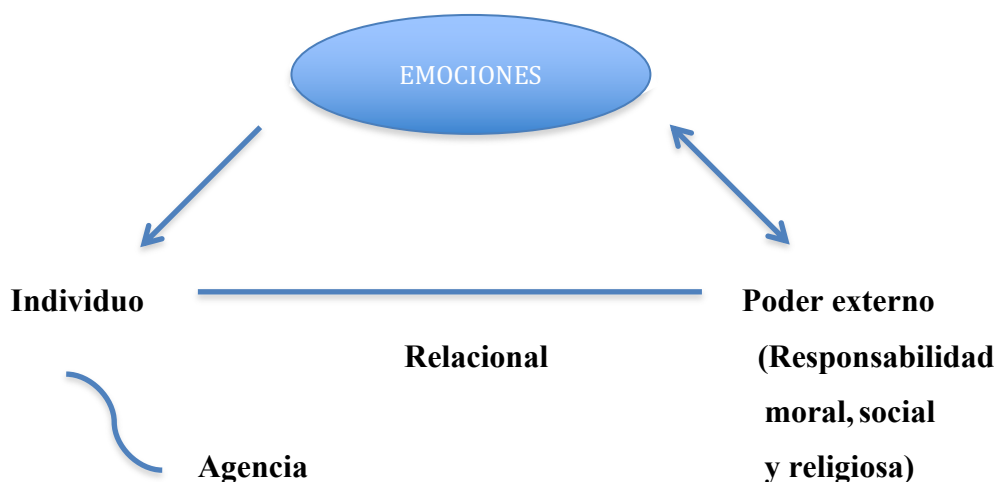
emocionales persistentes subyacen bajo esas resistencias que muestran las protagonistas, asociadas con ciertas experiencias emocionales negativas, que serán las que les motiven a emprender una acción. Por tanto, nuestra concepción de *agencia* o transgresión va ligada un proceso emocional que influye en los estados emocionales y hábitos aprendidos, así como a un reaprendizaje de nuevos comportamientos, patrones mentales y culturales. ¿Hasta qué punto las protagonistas tienen la capacidad para expresar las emociones, hacer y actuar desde la honestidad de acuerdo a lo que sienten ante una determinada situación y no desde el *cómo* uno tiene que comportarse o sentir como manera de adaptarse a ciertos valores culturales y morales para evitar así el juicio social o grupal?

Talal Asad (2003) proponía la idea central del dolor como la dependencia del individuo del poder externo (que en una sociedad secular correspondería a las leyes y a la arena política y que en una sociedad donde la religión tiene peso correspondería a la arena de lo divino y las prescripciones religiosas). Esa dependencia era causante del dolor que siente el sujeto cuando se empieza a desvincular o desviar de normas/leyes, tanto seculares como religiosas, por las que *se debe* mostrar cierta responsabilidad legal o moral, es decir, un comportamiento delineado en términos de otros o la imagen que uno se ha hecho de sí mismo frente a los otros para ser aceptado en sociedad. La agencia en este caso no se produciría siempre desde una intención y conciencia claras por parte del sujeto, pues, según señala Asad (2003), el comportamiento depende de hábitos y emociones inconscientes que promueven y determinan la agencia del sujeto.





Tomando este esquema de Asad (2003), nuestra propuesta es desplazar la idea central del dolor y situar como punto central a las EMOCIONES, que se corresponden con la dimensión afectiva-motivacional del dolor, ya que estas constituyen una especie de interfaz entre el individuo y el mundo y permiten al individuo adaptarse a este último. No obstante, la falta de conciencia y procesamiento de emociones puede contribuir en ocasiones a experimentar estados emocionales negativos que causen depresión, ansiedad, culpa e irritación duraderas. Pero al mismo tiempo, las emociones pueden ayudar a regular y modular la experiencia y la duración del dolor a través de su expresión. De ahí que contribuyan a la transformación del individuo, puesto que le conducen en última instancia a *sentir y expresar lo que se desea*.



⁶⁷ “Niyya is therefore an integral part of the rite, a form of conscious commitment initiating acts of worship that must itself be cultivated as an aspect of one’s continuous faith” (Asad, 2003: 90).

Sobre las emociones nos gustaría remarcar dos puntos: en primer lugar, hemos optado por usar las VERSALITAS como recurso diacrítico *ad hoc* para enfatizar y clasificar las emociones, sentimientos y estados de ánimo que experimentan las protagonistas, con el objetivo de recoger en un diagrama —que presentamos al final del tercer, cuarto y quinto capítulos— las más destacadas o las que se dan con mayor frecuencia en las novelas para observar de qué manera actúan de catalizador que conlleva la transformación última de las protagonistas y, en ocasiones, una transgresión.

En segundo lugar, al no existir una clasificación de las emociones socioculturales en el mundo árabe, ni más concretamente en el contexto saudí, aparte de algunos estudios como los de Casado (2003) o Bourdieu (2000), nos hemos basado en la categorización que hace Goleman (1996), debido a la apertura del marco emocional que propone. Goleman selecciona ocho emociones, seis de las cuales son las universales que estableció Paul Ekman (alegría, ira, miedo, tristeza, sorpresa y asco) a las que añade dos más, amor y vergüenza, y a partir de las cuales extrae otras que pertenecen a la misma familia. Por ejemplo, en relación a la ira tendríamos el enojo, la rabia, la frustración, el odio, la violencia, etc. (Goleman, 1996: 432). Asimismo, prestaremos especial atención en las novelas a aquellas emociones sociales que requieren de cierto desarrollo cognitivo —autoconcepto, comparación e internalización de normas y reglas— para que aparezcan, como, por ejemplo, aquellas basadas en la comparación social (envidia, celos, orgullo) u otras que son más autoevaluativas (vergüenza, culpa). Todas ellas son aprendidas y repetidas de manera inconsciente, por lo que también pueden ser desaprendidas a largo plazo (Tausiet y Amelang, 2010: 16) y reaprendidas a través de nuevas referencias y enunciados.

Nuestra idea fuerza pivota en torno a una concepción de las *emociones* como movimiento, como *agencia*, por lo que su análisis se lleva a cabo en dos niveles diferenciados: el socioestructural y el psicológico.

1) En primer lugar, partimos de la explicación de Talal Asad, que ofrecíamos más arriba, con respecto a la relación de dependencia que mantiene el individuo en relación a un poder externo. A nivel socioestructural existen microsistemas (familia, círculo social cercano) o exosistemas (institución educativa, religiosa, legal, económica, etc.) —lo que Foucault clasificó como microfísica del poder— y macrosistemas (nociones, conceptos,

sistemas de creencias, valores culturales y sentimientos) (Brofenbrenner, 1977) que van a conformar un sistema conceptual organizado metafóricamente y que incidirá en la creación de emociones socioculturales según el contexto.

Como veremos en las novelas, las emociones socioculturales (envidia, celos, orgullo, vergüenza, culpa) son absorbidas por las protagonistas a través de sus interacciones familiares y sociales. Si bien estas les hacen vulnerables, amenazan el control de sí mismas y les afectan en sus elecciones de vida, también contribuirán a su empoderamiento interno y, en algunos casos, a una acción posterior materializada en sus propios contextos locales.

La *agencia* vendrá dada una vez que las protagonistas comiencen a hablar y a expresar sus emociones, estados de ánimo y pensamientos en las novelas. La acción será al principio más *reactiva*, producto de un estado de ánimo que está asociado con el sufrimiento y que es resultado de la responsabilidad que inconscientemente tienen para con ese poder externo, ya sea social, político o religioso. Esta reactividad, consecuencia de una pobre expresión emocional, les forzará a revisar su situación actual y a relacionarla, en ocasiones, con su pasado y con las estructuras socioculturales, para ir transformándose a medida que escuchan, expresan y dan cabida a las emociones poscognitivas.

Entre los trabajos que han sido inspiradores para observar la implicación y relación que tienen las estructuras sociales en la conducta, pensamientos y creencias de las personas hemos de destacar la obra de Foucault *Microfísica de poder* (1979), en la que analiza como los micromecanismos de poder o instancias como la familia, escuela, etc., juegan un papel clave en los comportamientos y conductas sociales. En esta línea metodológica cabe también destacar el estudio de Illiouz *Why Love Hurts: A Sociological Explanation* (2012), en el que explica la problemática de las relaciones de pareja en la modernidad. Ella rechaza la teoría psicológica de Freud sobre los patrones procedentes de la infancia y la debilidad de una psique insuficientemente autoconsciente para explicar, basándose en la teoría marxista de la mercancía, cómo las estructuras e instituciones de la modernidad europeas son las que convierten al amor en capital, trazando y estableciendo marcos desiguales que afectan al compromiso emocional de los individuos, tal y como veremos en el Capítulo 4.

Teniendo en cuenta que las escritoras y las protagonistas de las novelas son mujeres, los estudios de género — que han mostrado cómo la socialización juega un papel

fundamental en la diferencia social entre los sexos y la división sexual en materia económica que es justificada desde la diferencia biológica y anatómica de los sexos—son, como no podía ser de otro modo, centrales y transversales en esta investigación. Nos hemos basado principalmente en la *Dominación masculina* (2000) de Bourdieu y en *Género en disputa* (2007) de Butler. Ambas nos han permitido establecer nuestro marco de análisis con respecto a cómo la performatividad de género va unida directamente a la performatividad de las emociones dependiendo del sexo. En cuanto a la construcción del género y la sexualidad en los países araboislámicos nos han guiado los trabajos de Mir-Hosseini, Nawwāl al-Sa‘dāwī (1997, 2006, 2011), Bouhdiba y Shereen el Feki.

Sobre Arabia Saudí, nos hemos servido de informaciones sociológicas y antropológicas de primera mano sobre su sociedad y, en especial, sobre sus mujeres, como el de Soraya Al-Torki (1989), donde a través de un estudio etnográfico sobre las mujeres de la ciudad de Yeda, procedentes de treinta familias de clase media-alta y diferentes generaciones, analiza cómo estas adquieren poder y autonomía apropiándose y manipulando normas y doctrinas religiosas dentro de los confines del orden patriarcal, como, por ejemplo, su intervención personal y directa sobre las opciones de matrimonio para sus hijas. También nos ha iluminado Madawi Al-Rasheed (2013), quien dibuja un recorrido por la historia de Arabia Saudí, prestando atención a cómo el nacionalismo religioso del país se construyó en torno al cuerpo y la protección de sus mujeres, adoptando un paternalismo sobre el que también se ha centrado el proyecto *modernista* del Estado, frustrando así todos sus intentos de emancipación. En este punto, ha sido especialmente útil el estudio etnográfico que Le Renard (2014) hizo sobre la ciudad de Riad, donde cartografía la transformación que se ha producido con respecto a las mujeres en los últimos años debido a la presión internacional y al nuevo discurso reformista del Estado. Si bien esto les ha permitido contribuir a la economía del país con nuevos puestos de trabajo, desprendiéndose así de ciertas constricciones, han surgido otras en las que la nueva imagen de modernidad y sofisticación que deben mostrar no refleja más que las carencias de un proyecto de reforma que privatiza y redibuja otras categorías neoliberales que aumentan las desigualdades de clase, raza y sexo.

No obstante, más allá observar las emociones socioculturales que se construyen y adquieren en la arena social de manera performativa e inconsciente, examinaremos asimismo cómo las emociones son fundamentales para la autorrealización y el crecimiento del individuo. Esto nos hace plantearnos las siguientes preguntas: ¿la vida de

las protagonistas de las novelas está únicamente dirigida o movida por ese ritual o estímulos emocionales externos a ellas que adquieren dentro de sus propios entornos locales? ¿o son las emociones *fuerza motriz* de sus potencialidades internas?

2) A nivel psicológico, al que se ha prestado una mayor atención en nuestra investigación, nos gustaría explotar la idea de *performance* de Mahmood. En su trabajo, la *agencia* implicaba la adquisición de una virtud y moral predeterminadas a través de una coordinación de actos corporales performativos externos (conductas y comportamientos determinados) en armonía con los sentimientos internos (pensamientos, estados emocionales). La acción aquí no está relacionada con la expresión natural de las emociones, sino que *crea otras nuevas* (Mahmood, 2012: 157). Por tanto, la cuestión de autocontrol implicaba, al fin y al cabo, una restricción de emociones para mostrar un comportamiento social adecuado.

Sin embargo, nosotros vamos a usar *performance* para referirnos a la expresión de lo interno que se ha aprendido dentro de un marco emocional que causa dolor. La *repetición* de emociones absorbidas culturalmente dará lugar a un proceso emocional de reflexión que permitirá la ruptura de ese bucle y la *creación* de nuevas metáforas (pensamientos, conductas, comportamientos), que se traducen en estados de ánimo más positivos que empoderan y reducen el sufrimiento anterior. Así, examinaremos si las protagonistas logran salir de los patrones socioculturales aprendidos adquiriendo una conciencia ‘feminista’ primero, así como una competencia emocional que les permite identificarlos y, si lo logran, de qué forma lo exteriorizan o pasan a la acción en el plano socioestructural en el que viven.

Para ello, nos hemos servido también de la teoría del psicoanálisis, que si bien ha sido desestimada por muchos sociólogos, dejó una huella sin precedentes en la psicología social con los trabajos de Freud y su discípulo Carl Jung (1970). Freud analiza los procesos psíquicos inconscientes que fueron creados en la infancia (sobre todo la relación con nuestros padres), así como por otros eventos sociales y traumas, que generaron una herida/dolor que creará un patrón de sufrimiento que se repetirá en otros formatos a lo largo de la vida del individuo hasta tomar conciencia de ellos. Sin embargo, yendo más allá de la definición de Freud en la que el inconsciente es únicamente el contenido de lo reprimido, Jung define el *inconsciente colectivo* desligándolo de lo meramente externo y social que se adquiere tras la adaptación al medio, describiéndolo como los modos de

comportamiento universales o modelos de la conducta instintiva que se imprimen de manera inconsciente en todas partes y en todos los individuos (Jung, 1970: 10). A estos los denomina arquetipos, y son vitales para eliminar la mente egoica: sombra y persona (aspectos externos), el alma (*anima*), el espíritu (*animus*) y el sí-mismo (aspectos internos). La persona o máscara que es la parte externa que se adapta al medio y está influenciada por los diversos grupos, normas sociales y situaciones de su entorno en los que se integra y donde surge la noción de autoconcepto, que veremos en el Capítulo 4. A veces la máscara se absorbe tanto que puede llegar a confundirse con la personalidad, es decir, con el conjunto de rasgos y actitudes que constituyen el verdadero ser del individuo que le diferencian de los demás. La sombra está ligada a la parte egoica y pulsional, es decir, las características o aspectos del “yo” que, aunque inherentes a toda condición humana, normalmente cuesta ver y se quieren ocultar en sociedad. El alma y el espíritu son los que impulsan a que la psique⁶⁸ asimile experiencias previas y el individuo sea capaz de iniciar un proceso de *individuación*, es decir, la unión entre lo inconsciente y lo consciente (no confundir con la conciencia del “yo”) (García de la Hoz, 2004: 100). Esto daría origen a la caída de nuestras sombras/máscaras y al encuentro con nosotros mismos, que Jung llama el sí-mismo (arquetipo central) (Jung, 1970: 28).

Ese proceso de construcción de una nueva conciencia que vincule lo consciente con lo inconsciente lo refleja muy bien el ensayo *Borderlands/La frontera. The New Mestiza* (1987) de Gloria Anzaldúa a través de lo que ella define como *estado de Coatlicue*, que representa la imagen de lo transformativo, de lo que quita y da vida, asemejándose a los arquetipos junguianos de alma/espíritu. Es decir, es lo que nos provoca estados de crisis para identificar la inconsciencia y el ritual que se esconde tras estos, y que están ligados a condicionamientos emocionales de experiencias previas. Anzaldúa fue clave a la hora de fijar el marco de análisis de nuestras novelas, puesto que la conciencia de la “nueva mestiza” se basa en el autoconocimiento fruto de la unión de lo externo con lo interno. Según Anzaldúa, la *mestiza* es una *sujeta* feminista que al encontrarse en una frontera de lenguas, razas, naciones, culturas, etc., tiene la capacidad de abrazar los diferentes elementos desde una actitud de apertura y tolerancia, lo que le permite transformarse y redefinirse continuamente, a pesar de sus propias

⁶⁸ La psique está compuesta por tres elementos: la conciencia del “yo”; el inconsciente personal o aquellas referencias perdidas u olvidadas por la persona que están bajo el umbral de la conciencia; y el inconsciente colectivo, que son contenidos universales comunes a toda la humanidad y adquieren la forma de arquetipos y símbolos (García de la Hoz, 2000: 99).

contradicciones. Eso no implica que deje de identificarse y exprese su opinión con respecto a los paradigmas dominantes creados por la cultura patriarcal. No obstante, para llegar a este estado de *nueva conciencia mestiza*, Anzaldúa establece que la *mestiza* tiene que haber librado una lucha en su interior, puesto que de lo contrario seguirá adoptando una postura antagónica y reactiva ante cualquier tipo de autoridad, “externa al igual que interna”, puesto que la una es reflejo de la otra, y ambas son partes inseparables de su limitación. Por tanto, para alcanzar esa *nueva conciencia*, Anzaldúa propone lo siguiente:

We will have to leave the opposite bank, the split between the two mortal combatants somehow healed so that we are on both shores at once (...). Or perhaps we will decide to disengage from the dominant culture, write it off altogether as a lost cause, and cross the border into a wholly new and separate territory. Or we might go another route. The possibilities are numerous once we decide to act and not react (Anzaldúa, 2007: 100-101).

Esa otra “ruta” la podríamos relacionar también con la individuación junguiana antes mencionada, o con el viaje interno que emprende el individuo, en el que la unión del contenido consciente con el inconsciente le permite integrar al “yo” en una personalidad más extensa, lo que en términos foucaultianos consistía en el “ocuparse de sí mismo” tomando consciencia de sus elecciones y responsabilizándose de sus acciones.

Salvando todas las distancias entre el contexto chicano y el saudí, pensamos que es posible extrapolar este marco que propone Anzaldúa a nuestro trabajo para observar si las protagonistas pasan a un estado liminal y adquieren una conciencia ‘feminista’ y emocional necesaria para hacer conscientes conductas, comportamientos y emociones procedentes de normas sociomorales creadas por las diversas instancias de poder que forman parte de la estructura sociocultural. Esto no implica que las subviertan de forma radical, puesto que, como toda *sujeta* expuesta a diferentes influencias y conceptos culturales metafóricos, mostrarán contradicciones en sus actitudes, pensamientos, palabras y actos. Veremos que algunos personajes mantienen una postura de oposición a su sociedad y se muestran más proclives al cambio, otros se muestran más contradictorios, en un territorio intermedio entre la crítica y el miedo a dejar la matriz de dominación masculina que habitan, mientras que otros seguirán sosteniendo el *statu quo*. Sin embargo, esto no nos puede llevar a la minusvaloración de esas pequeñas acciones, transgresiones o renegociaciones que se producen a diario y en diversos escenarios y que

vienen impulsadas por emociones que son fuerza transformadora de los personajes de las novelas.

2. 4. Selección de las escritoras y las novelas

A continuación, se presenta el trabajo de campo realizado entre las ciudades de Madrid, Toledo, El Cairo, Marrakech y Beirut que se enmarca en una metodología cualitativa que aplica diferentes métodos de recogida de información. Si bien esta metodología puede ayudarnos a comprender algunas de las realidades que se presentan, hay que tener cuidado en no caer en generalizaciones simplistas y absolutas con respecto a los elementos que se recogen. Son varias las fuentes metodológicas de recopilación de información de las que nos hemos servido en este trabajo: recolección, selección y documentación de información a través del viaje, entrevistas abiertas y relatos de vida, entrevistas semiestructuradas a las escritoras, traducción y selección de los textos conforme al contenido correspondiente al análisis previamente señalado.

Como ya mencionamos anteriormente, la obra de Arebi (1994) fue la primera fuente que nos sirvió de guía para emprender esta investigación. Su trabajo nos permitió comenzar a aproximarnos a la literatura de mujeres en el contexto saudí de los años ochenta y noventa y a familiarizarnos con las novelistas, sus obras y estilos, pero también fue especialmente útil a la hora de diseñar nuestro marco metodológico. No obstante, las obras que selecciona Arebi están traducidas al inglés por ella, por lo que en este caso nos interesaba encontrar las versiones originales de los trabajos en árabe. El azar convino, mientras cursábamos el Curso de Especialista en la Escuela de Traductores de Toledo, que localizáramos la antología *Ḍākira li-l-mustaqbal* (Memoria del futuro) (2002) en la biblioteca de esta institución. Este fue nuestro primer contacto en árabe con algunas de las escritoras saudíes recogidas en la monografía de Arebi. La antología en cuestión se trata de una edición provisional que se publicó con motivo de la conferencia “al-Mar’a al-‘Arabiyya wa-l-Ibdā’” (La mujer árabe y la creatividad) en la que colaboraron el Consejo Superior de Cultura Egipcio (al-Ma’yīlis al-A’lā li-l-Ṭaqāfa) y la Fundación Nūr (Mu’assasat Nūr), cuya labor se centra en el estudio y la investigación sobre las mujeres árabes. Esta edición recopila la producción artística (poesía, novela, relato, cuento, piezas teatrales y autobiografías) de una gran cantidad de escritoras árabes. Cada apartado de dicha edición incluye la labor creativa de las mujeres según su procedencia, además de

su biografía y la bibliografía de su producción literaria. De hecho, el apartado de literatura del Golfo, y más concretamente la narrativa de Arabia Saudí, nos permitió familiarizarnos con los textos en árabe de algunas de las escritoras consagradas en el país y cuyas obras ya habían sido trabajadas por Arebi con anterioridad. Entre ellas, destacan Laylā Al-Aḥidb, Raḡā' ʿĀlim y Badriyya al-Bašir.

Esta revisión nos llevó a la exploración de otros trabajos que recogían información sobre escritores y escritoras saudíes más contemporáneos que las escritoras incluidas en el trabajo de Arebi y en la mencionada antología, quienes pertenecen en su mayoría a la primera y segunda generaciones. Eso nos condujo al trabajo *Beyond the Dunes* (2006), que recoge en inglés una selección de poemas, extractos de novelas, relatos, etc. de escritores y escritoras saudíes con la intención de introducir a un público lector más amplio en la literatura saudí contemporánea. Si bien la información que obtuvimos de esta antología fue útil en el hallazgo de nuevas novelistas, de nuevo nos encontrábamos con una contribución en inglés sobre literatura saudí, pero sin fuentes secundarias árabes que nos permitieran una indagación más precisa y apropiada de todas las novelistas saudíes existentes hasta el momento.

Los nombres de mujeres que íbamos localizando los anotábamos en una lista de la que nos servimos posteriormente para explorar otros contenidos acerca de las novelas que publicaban así como la crítica sobre estas que íbamos encontrando a través de distintos diarios como *Al-Hayāt*, las secciones de cultura de los periódicos *Al-Quds*, *Al-Šarq al-Awsaṭ*, *Al-Safīr*, *Al-Riyāḍ al-Yawmiyya*, *Al-Ajbār*, *Al-ʿArab*, etc., y que íbamos clasificando en un fichero para proceder a su posterior lectura y análisis.

Así fuimos elaborando un corpus de novelas que decidimos delimitar entre los años 2005 y 2016. La elección de la primera fecha coincide con la publicación de dos novelas clave, *Banāt al-Riyāḍ* (*Chicas de Riad*) y *al-Ājarūn* (*Los otros*), que supusieron una ruptura con la producción literaria anterior escrita por mujeres respecto al estilo, las técnicas literarias y al contenido y que, por primera vez, revelaban muchos de los tabúes innombrables en el reino saudí y daban cabida a la espontaneidad narrativa sobre las relaciones íntimas y el amor. Teniendo en cuenta el impacto que ambas novelas habían causado en el público lector tanto en el mundo árabe como en el extranjero, así como las numerosas lenguas a las que habían sido traducidas —sobre todo la primera— decidimos empezar nuestro corpus a partir de 2005 como año que marcaba el inicio de una nueva narrativa saudí escrita por mujeres, así como un auge de la misma.

La importancia de ambas obras nos llevó a intentar conseguir la versión original de estas publicadas por la editorial libanesa *Dār al-Sāqī* cuyo acceso era costoso y difícil desde España. El viaje fue el punto de partida de esta investigación y, por tanto, de su metodología que se fue construyendo en torno a los trayectos y las estancias que realizamos en el mundo árabe durante los últimos siete años. Tal y como apunta Espiñeira (2016), todo viaje está provisto “de cruces inesperados e iluminadores” y es así como empezó nuestro viaje o tránsito por el mundo árabe tras haber adquirido *Banāt al-Riyād*, la versión árabe de la novela *Chicas de Riad* gracias a un colega de la Escuela de Traductores de Toledo residente en El Cairo. Este, junto a otros compañeros de la Escuela, nos animaron a viajar a la región para buscar las novelas que hasta entonces habíamos fijado en un primer boceto de corpus, puesto que, como nos informaron, la mayoría de escritoras saudíes publicaban en editoriales transnacionales con base en El Cairo y Beirut. Asimismo, la capital caiota nos ofrecía la posibilidad de conseguir todo tipo de fuentes bibliográficas a las que no teníamos acceso en España, debido a la cantidad de editoriales, librerías y bibliotecas existentes. De esta manera, el periplo comenzaría por esta ciudad, que se convertiría en el punto de partida y retorno de esta investigación, un periplo en el que a menudo nos sentimos desorientados por la escasez de información y fuentes sobre la creación literaria de mujeres saudíes.

Ante esa falta de fuentes, nuestra idea inicial fue la de viajar a Arabia Saudí para establecer un primer contacto con el país y su sociedad, llevar a cabo entrevistas con las novelistas residentes allí e intentar hacer una búsqueda sobre la literatura de escritoras saudíes en alguna institución universitaria que lo permitiera. En esa encrucijada, y como si fuera una señal del destino, un profesor del Departamento de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad Autónoma de Madrid nos puso en contacto con una alumna saudí de dicho departamento, quien, especializada en literatura, nos proporcionó el estudio *Al-riwāya al-nisā'iyya al-sa'ūdiyya. Jīṭāb al-mar'a wa taškīl al-sard* de Sāmī Ŷarīdī y la tesis doctoral *Al-riwāya al-nisā'iyya al-sa'ūdiyya wa-l-mutagayyirāt al-taqāfiyya. Al-naš'a wa-l-qadāyā wa-l-taṭawwur* de Bin Muḥammad al-Wahhābī, primordiales para el descubrimiento de nuevas escritoras, pues en ellos se analizan la temática abordada, el estilo y las técnicas narrativas empleadas por cada una de ellas. Además, esa alumna saudí se ofreció a facilitarnos el visado para viajar a Arabia Saudí, puesto que tenía contactos cercanos a la embajada. No obstante, nuestra comunicación se cortó por circunstancias del destino y nunca más volvimos a tener contacto con ella. Más

adelante, en 2017, preguntamos a una de nuestros informantes clave cómo estaba la situación para obtener el visado. Ella nos comunicó que resultaría muy difícil por nuestra condición de mujer soltera y sin acompañante o *maḥram*. Igualmente, la situación para los visados de los expatriados se había complicado en ese momento —seguramente ante el nuevo plan de reformas que promueve la *saudización*, es decir, la sustitución de los trabajadores extranjeros en el país y la creación de nuevas oportunidades laborales para los jóvenes saudíes— y solo la concedían durante seis meses a aquellas personas que tuvieran contratos con empresas nacionales e internacionales (T. Rodríguez Castellanos, conversación, 2017).

Por todo ello, finalmente desistimos de nuestros intentos de viajar a Arabia Saudí. Y es que como señala Espiñeira el investigador no puede ceñirse estrictamente a un diseño fijado con anterioridad, puesto que cada nuevo contexto es una oportunidad para ir más allá de los límites establecidos y dejarse llevar en la incertidumbre de la propia experiencia como “consustancial a la búsqueda” (2016: 64). Así pues, sabiendo con certeza que podía encontrar las novelas saudíes en El Cairo y Beirut y que nuestro análisis sobre la sociedad saudí y sus mujeres se realizaría a través de la ficción, la ciudad cairota se convirtió en un lugar de estancia semiprolongada. Entre idas y venidas, entraron en juego las tres acciones “observar, preguntar y leer” que enumera Corbetta para analizar la realidad social (2007: 302). Esto derivó en la exploración de un gran número de librerías distribuidas por el centro de la ciudad como Madbulī, Maktabat al-Tanmiyya, Dār al-Šurūq, Dār al-‘Ayn, Sūr al-Azbakiyya, etc., en las que encontramos y adquirimos todas las obras que pudimos publicadas por escritoras saudíes.

En un principio, entre las novelas localizadas primaban las de las novelistas de la generación anterior como *Wisāda li-ḥubbi-ka* (Cojín para tu amor), *Sāqān multawiyya* (Piernas torcidas), *Malāmiḥ* (Rasgos), *Nisā’ ‘inda jaṭṭ al-istiwā’* (Mujeres en la línea del Ecuador) de Zaynab Ḥifnī, *al-Uryūḥa* de Badriyya al-Bašir y *Tawq al-ḥamām* (El collar de la paloma) de Raḡā’ ‘Ālim. Otras novelas las encontramos en los puestos callejeros a pie de calle, como en ocurrió en el caso de *Al-Ājarūn*. Casualidad o no, en 2012, el año siguiente a las revoluciones árabes, esta novela estaba expuesta en muchos de los quioscos callejeros distribuidos por la ciudad cairota, algo que nos sorprendió por el contenido subversivo que caracteriza a esta obra, ya que refleja las relaciones y prácticas homosexuales entre mujeres en Arabia Saudí. Esto nos llevó a hacernos nuevas preguntas acerca de la censura en Egipto con respecto a las obras literarias y, sobre todo, a

plantearnos el porcentaje del público lector que leía tales novelas, tras entablar una conversación con uno de los vendedores que regentaba uno de los puestos y quien nos confirmó que la población egipcia que adquiría ese tipo de obras era muy reducida, de manera que el contenido del libro pasaba prácticamente desapercibido. Según una colega egipcia hispanista y poeta, Asmā' Ŷamāl 'Abd al-Nāṣir, la producción literaria en Egipto es tan extensa que los censores no pueden revisar todos los libros, concentrándose especialmente en aquellos que vienen de fuera. Una de las empleadas de la librería Maktabat al-Tanmiyya, Rāndā Raṣab, confirma que los libros que vienen del extranjero pasan por la censura que normalmente cuenta con un listado de los nombres de las obras o autores censurados en Egipto, para evitar que se distribuyan. No obstante, agregaba que es evidente que muchas obras se les escapan y circulan por los lugares más insospechados (R. Raṣab, entrevista personal, junio 2018).

Por su parte, el encargado de la librería Madbūlī, Badr Yūsuf afirmaba: “hay censura tanto de libros egipcios como aquellos importados del extranjero, pero ahora hay una mayor libertad en lo que al campo de la literatura se refiere, a no ser que se trate de asuntos que ataquen la religión” (B. Yūsuf, entrevista personal, junio 2018) o que “hablen de política”, como agregaba Rāndā.

De hecho, hay algunas novelas que han escapado de la censura estatal en Egipto, pero que han sido objeto de denuncia posterior por parte de los propios lectores o, incluso, por quejas interpuestas por padres en las instituciones de enseñanza tras enterarse de los contenidos de los libros, tal y como ocurrió en la Universidad Americana, en la que la novela *Misk al-gazāl* (*Mujeres de arena y mirra*⁶⁹) de la libanesa Ḥanān al-Ṣayj, que formaba parte del plan de estudios, fue prohibida en el país porque hablaba de una relación lesbiana en Arabia Saudí (Stoughton, 2014: 102). Se podría hablar por ello de una censura social más que estatal, como en el caso de la última novela de Badriyya al-Baṣir, *Zā'irāt al-jamīs* (*Las visitantes de los jueves*) que fue retirada del mercado en Arabia Saudí bajo la orden del Ministerio de Cultura e Información a raíz de una serie de ataques, después de que uno de los clientes encontrara la novela en la sección infantil de una de las librerías de Ŷarīr⁷⁰.

⁶⁹ Al-Shayj, H. (1996) *Mujeres de arena y mirra*. Traducido del inglés por Todó, P. y M^a Todó, L. Barcelona: Ediciones del Bronce.

⁷⁰ Véase: <https://arablit.org/2017/11/03/read-an-excerpt-from-badriya-albeshrs-thursdays-visitors-newly-banned-in-saudi/>
<https://www.arageek.com/2017/11/02/thursday-visitors-book.html>

Otras de las novelas que conocimos de forma accidental fueron *Aḥbābtu-ka aḡtar mimḡā yanbagī* (Te amé más de lo debido) y *Faltaḡafī* (Faltagrafí) de la joven escritora saudí Azīr ‘Abd Allāh al-Našimī, a raíz de las numerosas visitas al Instituto Cervantes de El Cairo, en la que una de las conversaciones que mantuvimos con la secretaria del centro derivó en el trabajo de investigación que estábamos realizando y en lo entretenidas que encontró las obras de dicha autora.

Actualmente, en Egipto las novelas de Azīr ‘Abd Allāh al-Našimī han causado un *boom* sin precedentes en los países árabes, debido a los temas sobre las “relaciones afectivas y románticas” que trata en sus novelas y que “son abordadas con un estilo sencillo”, tal y como confirmaban Rāndā, Ṣafwat Ṣulṡān (dueño de un quiosco de libros en las inmediaciones de la plaza Tahrir) y Aḡmad Sa‘īd (empleado en uno de los puestos de Sūr al-Azbakiyya) (entrevistas personales, junio 2018). Prueba de ello, es la amplia distribución que sus novelas han tenido en un sinfín de librerías y quioscos del mundo árabe (Cairo, Marrakech, Bagdad y Beirut)⁷¹ y que, como me confirmó el académico y traductor francés Richard Jaquemond, en el transcurso de la XIII Conferencia de EURAMAL (European Association for Modern Arabic Literature) que tuvo lugar en Nápoles en 2018, “están por todos lados y allá donde mires te encuentras con alguna de sus novelas”.

⁷¹ Sus novelas se pueden obtener además fácilmente y de manera gratuita desde algunas páginas de descarga de libros. Véase: <http://mybook4u.com/search/result.html?book=%D8%A7%D8%AB%D9%8A%D8%B1%20%D8%B9%D8%A8%D8%AF%20%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%87#gsc.tab=0&gsc.q=%D8%A7%D8%AB%D9%8A%D8%B1%20%D8%B9%D8%A8%D8%AF%20%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%87&gsc.page=1>



Figura 1. Quiosco próximo a la plaza de Talat Harb. Cairo
Junio, 2018 © Mercedes Melchor y Asmā' Ŷamāl 'Abd al-Nāṣir

En lo que respecta a la recepción de los libros de la autora por parte del público, Aḥmad Sa'īd señalaba que las que consumían este tipo de literatura eran en su mayoría chicas jóvenes emiratíes. El encargado de la librería Madbulī añadía que este tipo de literatura era mayormente consumida por un público árabe procedente del Golfo (Arabia Saudí, Emiratos, Bahrein, Kuwait): puesto que a veces no las pueden conseguir en sus países por la censura y la mala distribución, durante sus vacaciones en El Cairo van a su librería para comprarlas. Rāndā y Ṣafwat apuntaban que el público egipcio, sobre todo los jóvenes y más concretamente las mujeres, eran quienes se interesaban más por las novelas de la autora y las novedades de su obra literaria tras las dos primeras novelas que publicó y que mencionábamos más arriba. Rāndā agregaba además que el público egipcio tiene curiosidad por las historias de otras culturas, ya que no todo el mundo tiene la posibilidad de viajar a diferentes países.

En lo concerniente a la producción de los libros de escritoras saudíes, tanto Badr como Rāndā nos confirmaban que la mayoría se editan fuera, en Líbano, puesto que son los distribuidores más importantes del mundo árabe. De hecho, la mayoría de las escritoras tienen contactos con distribuidores libaneses y ellos, a su vez, distribuyen las novelas en Egipto.

El resto de las novelas que fuimos localizando y cuyo acceso, en ocasiones, era muy limitado, nos llevó a contactar directamente con las propias editoriales y de ahí a emprender otros viajes. De El Cairo a Beirut nos desplazamos a la editorial Dār al-Sāqī, principal editorial que publica las novelas escritas por mujeres saudíes. Allí conocimos a

Manāl Šam‘ūn, responsable de relaciones públicas y marketing de la editorial, con la que hablamos y a la que entrevistamos más tarde por email. La interacción directa y la experiencia del viaje nos puso en contacto con otra de las novelas publicadas en los últimos años y que desconocíamos dentro de la producción literaria saudí, como es el caso de *Imra’atān* (Dos mujeres), que analizaremos en este trabajo. Asimismo, en la visita a la Universidad Saint Joseph de Beirut, nos reunimos con la profesora especialista en literatura árabe, Rana Hakim Bekdache y el decano Henri Awaiss, que nos orientaron sobre la narrativa saudí y los lugares donde podíamos conseguir tales obras, la mayoría publicadas en Líbano. Eso nos llevó a explorar otras editoriales, como Al-Markaz al-Ṭaqāfī al-‘Arabī, y librerías, como la Librairie Antoine, en el barrio de Hamra, donde nos hicimos con otra tanda de novelas, sobre todo las de la escritora Raḡā’ ‘Ālim y nuevas novelistas como Zaynab Ibrāhīm al-Juḡayrī y Lamiyā’ bint Māyid bin Sa‘ūd.

En otra ocasión y esta vez en Marrakech, donde estaba residiendo por aquel entonces, la casualidad nos llevó a encontrar la última de las novelas de Azīr ‘Abd Allāh al-Našīmī *‘Atamat al-ḡākira* (La oscuridad de la memoria) en la librería Šāṭir de esta ciudad. Igualmente, cosas del azar o no, indagando por la red localizamos una pequeña editorial situada en el Cairo, con el nombre de *Sindibād li-l-Našr wa-l-I‘lām*, que había publicado en total siete trabajos de mujeres saudíes de varios géneros (poesía, relatos cortos y novelas). En un nuevo viaje inesperado y de retorno a la ciudad cairota, nos reunimos con responsable de la editorial, Jalīl al-Ŷīzāwī, quien, además de concedernos una entrevista, nos proporcionó todos los libros publicados de escritoras saudíes menos conocidas.

De esta manera, el proceso del viaje no solo nos convirtió en observadores de la realidad con la que interaccionábamos, sino en participantes de esta, pues nuestro camino se iba creando por medio de nuestra acción, intervención y por las numerosas redes que íbamos tendiendo para acceder a las novelas y a sus escritoras. La decisión de incluir a las seis novelistas de esta investigación no se tomó por ser las escritoras saudíes más representativas, ni por la zona o región de procedencia o por su edad —se incluyen a escritoras de la nueva generación y de la generación anterior, como se señaló en la introducción— sino que la selección se fijó en base a los criterios siguientes:

1) Escritoras que se dedicaran especialmente a escribir literatura de ficción, lo que no implica que no exploren otros campos literarios (poesía, relatos cortos, ensayo, etc),

pues algunas de ellas se dedican al periodismo, publicando artículos y columnas semanales o teniendo, como Badriyya al-Bašir, su propio programa de televisión.

2) El elevado grado de recepción que algunas obras han tenido en el mundo árabe, como en el caso de los trabajos de Badriyya al-Bašir y Azīr ‘Abd Allāh al-Našimī, y también en el extranjero con las novelas de Raġā’ Al-Šāni‘ y Šibā Al-Ĥirz. Además, se tuvo en cuenta si la obra en cuestión, a pesar de ser representativa de un contexto local concreto, podía ser extrapolada o abarcar un amplio espectro de las experiencias o circunstancias sociales diarias de las mujeres saudíes, sin que se comprometiera por ello la subjetividad particular de cada autora.

3) Los contenidos de las novelas según la división temática que fue trazada para capítulo: Corporalidades sexuadas desde el interior: la transgresión emocional desde el espacio del hogar (Capítulo 3); Corporalidades sexuadas desde el exterior: la transgresión emocional desde las relaciones interpersonales (Capítulo 4); Corporalidades sexuadas en el exilio (interno o externo): la transgresión emocional desde identidades transculturales y experiencias traumáticas (Capítulo 5).

Así el corpus final de esta investigación quedó delimitado a las siguientes novelas:

2005- Raġā’ al-Šāni‘, *Banāt al-Riyāḍ* (*Chicas de Riad*)

2006- Šibā al-Ĥirz: *al-Ājarūn* (*Los otros*) y Badriyya al-Bašir, *Hind wa-l-‘askar* (*Hind y los militares*)

2010- Badriyya al-Bašir, *al-Uryūḥa* (*El columpio*)

2011- Azīr ‘Abd Allāh al-Našimī, *Fī dīsīmbir tantahī kullu al-aḥlām* (*En diciembre terminan todos los sueños*);

Nadā’ al-Rašīd, *Yawmiyyāt ṭāliba sa ‘ūdiyya fī Mānšistir* (*Diario de una estudiante saudí en Manchester*).

2015- Hanā’ Ḥiḡāzī, *Imra’atān* (*Dos mujeres*)

2016- Azīr ‘Abd Allāh al-Našimī, *Ḍāt faqd* (*Pérdida de identidad*)

2. 5. Informantes clave, relatos de vida y entrevistas semiestructuradas a escritoras

Vivir en la región y todo lo que ello implica, como establecer amistades y relaciones, nos puso en contacto con informantes tanto saudíes como egipcios y españoles que han vivido en Arabia Saudí. A través de las conversaciones y las entrevistas llevadas a cabo con ellos hemos obtenido testimonios de primera mano sobre la situación política y sociológica y sobre la transformación que se está produciendo en el país, lo que nos ha ayudado a tener una idea más clara acerca de la realidad de las novelas, de *cómo* las escriben, *por qué* y *para qué*.

Las entrevistas que se realizaron con los informantes fueron fundamentalmente abiertas, con preguntas generales sobre la situación de Arabia Saudí, especialmente en lo tocante a las mujeres, para permitir que se explicasen e hilaran estas con sus experiencias personales en el país, aunque en ocasiones fueron preguntas dirigidas a una información concreta sobre la que necesitábamos aclaración.

Los relatos de vida de una persona o grupo, en los que mediante entrevistas graduales se recoge el testimonio subjetivo de una persona a partir de su experiencia vivida (Pujadas Muñoz, 1992) y que a diferencia de las ‘historias de vida’ son menos exhaustivos y centrados en un tema en concreto, fueron otro de los recursos utilizados. En nuestro caso, decidimos incluir el relato de vida de una de nuestras informantes saudíes, Fāṭima, en las conclusiones finales, porque, además de ser amiga y compañera de viaje en El Cairo, su relato autobiográfico acerca de su detención en el aeropuerto de Yeda en febrero de 2018, refleja la represión continua a la que se enfrentan los activistas en Arabia Saudí, además de la desigualdad a la que hace frente como mujer dentro de estas estructuras sociales.

Las referencias de nuestros informantes clave irán introducidas a lo largo del trabajo, en base a la información tratada, con el siguiente formato: Nombre del informante, entrevista personal, mes, año.

Asimismo, muchos de los datos sobre las novelas fueron extraídos, como veíamos más arriba, a través de entrevistas llevadas a cabo con figuras literarias, editores de las propias novelas, otros editores y periodistas de revistas y periódicos en la región, críticos literarios, distribuidores, traductores y lectores de las novelas.

Dos editoriales de varias de las novelas pertenecientes a esta investigación, *Dār al-Sāqī* y *Sindibād li-l-Našr wa-l-I’lām*, se mostraron especialmente colaborativas a

aportarnos información sobre la narrativa de ficción saudí. En el caso de la primera, utilizamos una entrevista estructurada que fue enviada por email a la responsable de la editorial, Manāl Šam‘ūn. La segunda entrevista fue semiestructurada y en persona con el editor de la editorial *Sindibād*, Jalīl al-Ŷīzāwī, en El Cairo. El guión de las preguntas al que nos amoldamos en ambos casos se delimitó de acuerdo a los siguientes puntos:

- 1) Fecha en la que las autoras saudíes comienzan a publicar en la editorial
- 2) Contacto de las escritoras con la editorial
- 3) Proceso de selección de obras por parte de la editorial
- 4) Condiciones establecidas entre la editorial y la escritora
- 5) Procesos de distribución y recepción de las novelas
- 6) Problemas de censura de las novelas publicadas en Arabia Saudí o en otros países de la región.

Asimismo, las visitas a las Ferias Internacionales del Libro, organizadas en El Cairo, las librerías y los numerosos seminarios de literatura que tienen lugar en esta ciudad, así como conferencias internacionales en las que participamos como EURAMAL (European Association for Modern Arabic Literature) y WOCMES (World Congress for Middle Eastern Studies) nos ayudaron a acceder a este colectivo literario, a través del cual pudimos familiarizarnos con las novelas, obtener los libros más difíciles de adquirir, así como crear una red de comunicación con escritoras saudíes, algunas de las cuales se incluyen en nuestro trabajo.

En un principio supuso una dificultad añadida la imposibilidad de contactar con la mayoría de ellas, porque no contestaban a los numerosos emails que las enviamos. Solo dos de ellas, Hanā’ Ḥiŷāzī y Azīr ‘Abd Allāh al-Našīmī, decidieron cooperar finalmente con nuestro trabajo. Nos tuvimos que ganar su confianza, porque en un principio mostraron cierta reticencia a abrirse y a colaborar con alguien a quien no conocían, sobre todo tratándose de los riesgos que esto puede conllevar en un país como Arabia Saudí si se tocan temas controvertidos. En este punto, la forma de presentación fue clave para que accediesen a ser entrevistadas. Hicieron falta una serie de emails, con todos los detalles de la investigación, actividades académicas realizadas a lo largo de estos años y el objetivo para el que íbamos a usar sus datos personales, así como un intercambio de audios a través de aplicaciones como *Whatsapp*, *Tango* y *Snapchat* —en los que nuestro

acento egipcio pareció convencerlas finalmente de nuestros buenos propósitos— para que finalmente consintieran en ser entrevistadas. Las entrevistas se realizaron principalmente por teléfono, a través de la opción de llamada de las aplicaciones anteriormente mencionadas. No obstante, al ser sucesivas, decidimos recurrir al email o a los audios de *Whatsapp* por su eficacia y rapidez cuando nos surgían otras preguntas a responder.

Para las autoras, se utilizó una metodología basada en las entrevistas semiestructuradas partiendo de un guión sobre el objeto de estudio con el fin de evitar que las entrevistadas dieran más información de la necesaria. No obstante, intentamos no dirigir en exceso la entrevista, dejando el guión abierto y sin límite de tiempo para que nos permitiera una mayor flexibilidad. De esta forma, siempre teníamos preparadas otras preguntas y dependiendo de hacia donde se inclinara la entrevista, planteábamos otras preguntas abiertas y generales tratando de no imponer nuestro punto de vista, lo que nos llevó a ahondar en temas más profundos y específicos que iban surgiendo en la sincronidad de la entrevista. El guión en el que nos apoyamos para formular las preguntas fue estructurado como sigue:

- 1) Datos personales
- 2) Razones por las que decidieron escribir la/s novela/s
- 3) Libros en venta o no en Arabia Saudí
- 4) Recepción de la/s novela/s
- 5) Preguntas concernientes a las novelas a tratar
- 6) Situación sobre las mujeres en Arabia Saudí en la actualidad
- 7) Significado de libertad

Finalmente, para la búsqueda de literatura y documentación de esta investigación se han consultado los siguientes archivos:

- Biblioteca de Humanidades de la Universidad Autónoma de Madrid (Madrid, España)
- Biblioteca Tomás Navarro Tomás del Centro de Ciencias Humanas y Sociales-CCHS-CSIC (Madrid, España)
- Biblioteca Islámica de la Agencia Exterior de Cooperación Internacional para el Desarrollo - AECID (Madrid, España)
- Biblioteca de la Escuela de Traductores de Toledo –UCLM (Toledo, España)

- Biblioteca de Filología. Universidad de Salamanca (Salamanca, España)
- Biblioteca Pública de Ávila (Ávila, España)
- Biblioteca de la Universidad de El Cairo (El Cairo, Egipto)
- Biblioteca de los Institutos Cervantes de El Cairo y Marrakech (El Cairo, Egipto)
- Biblioteca de Alejandría (Alejandría, Egipto)
- AUC Libraries and Learning Technologies -LLT (El Cairo, Egipto)
- Bibliothèque centrale; FSSM; Cadi Ayyad University (Marrakech, Marruecos)

2. 6. Proceso y problemáticas de la traducción de las obras seleccionadas

El tiempo vivido entre El Cairo y Marrakech, para la investigación y el estudio de la lengua árabe y su cultura en profundidad —a través de cursos realizados entre la Universidad de El Cairo, el Institut Français d’Egypte, la Universidad de Qāḍī ‘Ayyād, además de clases particulares privadas— fue clave para conseguir las novelas, acercarnos a ellas y poder leerlas con soltura para realizar un análisis preciso de cada una de ellas. Este ejercicio fue completado con la lectura de literatura crítica secundaria de periódicos y revistas saudíes locales y online, como ya mencionamos más arriba, que aparte de ofrecernos amplia información sobre las novelas, nos mantuvo actualizados diariamente acerca de las novedades literarias saudíes. A esto se añade el trabajo y esfuerzo personales empleados para ir reeducándonos en el ejercicio de la traducción del árabe al español, no solo de las novelas utilizadas, sino de todas aquellas fuentes que habíamos acumulado en los últimos años durante nuestro trabajo de campo sobre literatura de mujeres saudíes (cuentos breves, poesía, artículos, ensayos, etc.) y que decidimos, por cuestiones de tiempo y contenido, excluir definitivamente del trabajo final, sin que por ello desecháramos una información que quedará pendiente para investigaciones futuras. Este ejercicio de acercamiento diario a los textos en árabe nos permitió adquirir ciertas habilidades de traducción para ofrecer una versión final fiel y precisa de los fragmentos seleccionados de nuestro corpus de novelas en sintonía con los temas que se pretendían resaltar en cada capítulo. Así, respetamos, en la medida en que las obras nos lo permitieron, la integridad del texto y las especificidades lingüísticas y estilísticas de la versión original para no dar lugar a estereotipaciones innecesarias.

Cabe señalar que nos enfrentamos a textos literarios y como tal, la libertad de interpretación puede llegar a ser muy variada dependiendo del lector, pero también es

cierto, como señala Carbonell (1997: 60), que los textos literarios disponen los límites por donde deben construirse las diferentes interpretaciones. Al abordar un texto literario, el traductor puede adoptar una traducción más o menos libre, pero llegado el momento esa traducción dejará de serlo, convirtiéndose el traductor así en creador del texto. Así, en nuestro propósito por intentar reproducir o reconstruir algo parecido al original, sin olvidar el contexto en el que se encuadra el texto, se nos presentaron una serie de problemas *lingüísticos* (léxico, morfosintáctico, estilísticos), 2) *extralingüísticos* (relativos a la cultura), *instrumentales* (de documentación y recursos informáticos) y *pragmáticos* (intencionalidad del autor, presuposiciones, implicaciones, derivados del encargo, destinatario y contexto) (Hurtado, 2001: 288) para los que tratamos de encontrar, sugerir o proponer algunas soluciones traductológicas que no mermasen el efecto del original. Se intentó, además, manejar correctamente la información cultural en la lengua meta (LM) para no tener que recurrir a las notas de pie de página, teniendo en cuenta a qué tipo de público de habla árabe iba dirigido el texto y con qué expectativas con objeto de elegir las soluciones que mejor se adaptaran al texto, ya que la asimetría léxica entre el castellano y el árabe en lo referente a fiestas, rituales, jaculatorias, términos religiosos y socioculturales como proverbios, refranes, vestimentas, etc. podían causar malentendidos. Términos como *nicab*, *hiyab*, *abaya*, *taifa* no han sido transcritos al tratarse de préstamos del árabe ya incorporados al *Diccionario de la lengua española*.

Las obras *al-Uryūḥa* (El columpio) y *Hind wa-l-‘askar* (Hind y los militares) de Badriyya al-Bašir, perteneciente a la segunda generación, han presentado desafíos con respecto a su lectura y traducción por la complejidad lingüística del texto y la cantidad de recursos literarios tanto semánticos como sintácticos que utilizan (metáfora, comparación, analepsias, elipsis, etc.). Así, con el objetivo de establecer un paralelismo en castellano se tuvieron que tomar decisiones traductológicas, en los que la modulación (variar la forma de mensaje en la lengua meta) y la trasposición (cambio de categoría gramatical) fueron de los recursos más utilizados, como vemos con ejemplo siguiente:

هذا العادة العربية التي لا تخجل من التصلص على الآخرين

“este hábito árabe de no avergonzarse de vigilar a los demás” (Al-Bašir, 2010: 28)

También se recurrió en determinadas ocasiones a los equivalentes acuñados (expresión reconocida en la LM) como los insultos:

افتحيهما يا قحبة

“¡Ábrelas, puta!” (ibid., 2010: 124)

Con respecto a la narración, esta autora recurre a la técnica del estilo indirecto libre, y, por tanto, al narrador de tercera persona en *al-Uryūḥa*, así como al narrador en primera persona en *Hind wa-l-‘askar*, dando lugar a una comprensión más directa del texto, prescindiendo más que otras autoras de la técnica de corriente de conciencia.

Por su parte, las novelas *Imra’atān* (Dos mujeres) de Hanā’ Ḥiṣāzī y *Yawmiyyāt ṭāliba sa ‘ūdiyya fī Mānšistir* (Diario de una estudiante saudí en Manchester) de Nadā’ al-Rašīd —ambas de la generación anterior—, *Fī dīsīmbir tantahī kullu al-aḥlām* (En diciembre terminan todos los sueños) y *Dāt faqd* (Pérdida de identidad) de Azīr ‘Abd Allāh al-Našīmī, fueron más complicadas de interpretar a la hora de hacer el análisis por su contenido psicológico. En ellas, las protagonistas, por medio de la corriente de conciencia y el monólogo interior directo en primera persona, narran sus experiencias vitales y las de otros personajes dentro de la sociedad saudí o con respecto a este contexto, así como su estado emocional que, en ocasiones, es difícil de trasladar a la lengua meta para crear ese impacto emocional que se pretende en el público lector. De hecho, si bien *Yawmiyyāt ṭāliba sa ‘ūdiyya fī Mānšistir* y *Dāt faqd* son mucho más accesibles para un lector no nativo por su estilo sencillo y descriptivo de los acontecimientos, la novela *Imra’atān* supuso un reto más grande, ya que por su condición de novela polifónica había numerosas voces relatando su historia por medio del monólogo interior, con elipsis, analepsias o flashbacks y un uso acentuado de oraciones interrogativas que, en muchas ocasiones, nos hacía perder el hilo argumental y no teníamos muy claro el personaje que entraba en escena. En una línea similar, en la novela *Fī dīsīmbir tantahī kullu al-aḥlām*, la narración en primera persona a partir de la técnica de corriente de conciencia para narrar los hechos y la descripción de otros personajes dio lugar, como no nativos, a la confusión y a la pérdida. Esta dificultad se sumó a la hora de tomar decisiones con respecto a su traducción por el continuo abuso de puntos suspensivos y exclamaciones que contiene, así como la inclusión de diálogos en lengua vernácula y otros referentes culturales de manera disruptiva y, en ocasiones, en forma de flashback. Estas dos novelas en particular presentaron un reto en lo que a los signos de puntuación se refiere, por la cantidad de oraciones exclamativas, que se determinó eliminar, y puntos suspensivos, que fueron sustituirlos por punto y aparte.

La novela *al-Ājarūn* (*Los Otros*) ha sido la más complicada de analizar y de traducir en términos lingüísticos y extralingüísticos. Estos problemas fueron resueltos con las técnicas traductológicas señaladas anteriormente o con otras como las adaptaciones (reemplazar un elemento cultural por otro de la cultura receptora) y los préstamos (integrar una palabra y expresión de otra lengua sin modificarla de forma pura o naturalizada y transliterada):

من صفات “شناكل وسنافر”

“de las cualidades de ‘Šanākil (Snorkels) y Sanāfir (Los Pitufos)’” (Al-Ĥirz, 2006: 68)

إلى أي طائفة؟

“¿A qué taifa (tā’ifa)?” (ibid., 2006: 68)

Esta novela presentaba además dificultades para entender el conflicto vital que experimenta la narradora-protagonista por el contenido filosófico y psicológico de la obra y que es un reflejo de su personalidad. Por suerte, contábamos con la traducción española de la versión árabe *Los otros* (2009), que fue de gran apoyo para la comprensión de la obra y de la que nos servimos a la hora de incluir los fragmentos de la novela que estábamos tratando en nuestro análisis, aparte de incluir nuestras aportaciones personales a esta, tal y como se especifica en el Capítulo 4. En este mismo capítulo, veremos más detalladamente que esta novela comparte una particularidad con otras dos novelas de nuestro corpus pertenecientes a la nueva generación de escritoras, *Chicas de Riad* y *Fī dīsīmbir tantahī kullu al-aḥlām*, y es que en las tres se identifica una multiplicidad de referentes culturales (música, cine, literatura) procedentes del panorama nacional e internacional actuales, además de la conexión de distintas variedades lingüísticas, entre ellas, el árabe clásico, el inglés y la lengua coloquial, en la que los refranes y proverbios son frecuentes, y para los que se intentó ofrecer el equivalente al español más cercano:

من عاشر القوم صار منهم

“El que con lobos anda, a aullar se enseña”

Igualmente, destaca una particularidad con respecto al lenguaje utilizado en *Chicas de Riad* y al que prestaremos especial atención en el Capítulo 4, puesto que transcribe el inglés con grafemas árabes [*kuntrādikšiuns wa dubil stāndars (contradictions and doble standards)*] (al-Šāni‘, 2006: 306), adaptándose a la cultura global de la modernidad y a la vida cosmopolita de la ciudad de Riad, sin contradecir por ello los principios del islam, ya que incluye citas religiosas del Corán, el hadiz y de autoridades religiosas. Como veremos, las tres novelas presentan un tejido intertextual bastante amplio, en el que referentes islámicos, europeos y americanos se mezclan como reflejo inherente a la realidad social saudí del momento.

Aparte de los problemas de traducción que mencionábamos anteriormente, hay otro factor que hemos tenido en cuenta en la traducción del árabe al castellano: los topónimos o nombres geográficos y los nombres propios. Con respecto a los topónimos, se han respetado aquellos nombres de uso tradicional y que disponen de una forma consagrada en español. Este tipo de topónimos son los denominados exónimos, es decir, las versiones que se han fijado a través de mecanismos de adaptación en nuestra lengua de nombres geográficos procedentes de otra lengua: p. ej. Riad.

Los nombres propios no han sido traducidos y se ha utilizado el sistema de transcripción de las revistas *Al-Andalus* / *Al-Qanṭara* —recogido al final— para la mayoría de nombres propios que se nos presenten, exceptuando aquellos que mantienen un equivalente traducido o adaptado a la LM. En los textos citados mantenemos los sistemas de transliteración seguidos por sus autores (La norma internacional ISO 233-1984, de la *Library of Congress de Washington* y el de la revista *Arabica*). Para los nombres que comienzan con el artículo al-, este se pondrá en mayúscula únicamente al inicio de una frase, pero si no, se dejará en minúsculas y será la palabra determinada por el artículo la que empiece por mayúsculas. El artículo al- no se tendrá en cuenta a la hora de indexar el nombre en las referencias bibliográficas, donde se incluye la documentación consultada y referenciada en el cuerpo de la tesis. Por ejemplo, al-Bašir se indexará por la letra B.

CONSONANTES

Unicode general	Transliteración	Fonética
ا	ʾ	ʾ, a
ب	b	
ت	t	
ث	ṭ	th
ج	ġ	j, dj, ġ
ح	ḥ	ḥ
خ	j	kh, j
د	d	
ذ	ḏ	dh
ر	r	
ز	z	
س	s	
ش	š	sh
ص	ṣ	s ^ʕ
ض	ḍ	d ^ʕ
ط	ṭ	t ^ʕ
ظ	ẓ	z ^ʕ
ع	ʿ	ʿ
غ	g	gh
ف	f	
ق	q	
ك	k	
ل	l	
م	m	
ن	n	
ه	h	
و	w	
ي	y	

VOCALES

Unicode general	Transcripción	Fonética
اَ	a	a
اِ	ā	a:
اِى	à	a
اِى	i	i
اِىِ	ī	i:
اُ	u	u
اُو	ū	u:

DIPTONGOS

اَو	aw	aw
اِى	ay	ay

Capítulo 2

Factores socio-político-culturales en la creación de una narrativa saudí escrita por mujeres

Se acusa al petróleo de ser el que nos trasladó de una etapa a otra más compleja que estaba mucho más allá de nuestra consciencia. Nos movimos de un periodo caracterizado por la simplicidad de la vida y de la mente a otro formado por civilizaciones de todo el mundo. Cargamos, no obstante, con las mismas formas de pensamiento y los mismos principios que no evolucionaron. ¿Qué es lo que está en la mano de un hombre en una transición en la que no puede abandonar su simplicidad, pero que tampoco se puede adaptar al intrincado presente, ni puede entenderlo?

Me convertí en un conductor de taxi que no sabía cuál era el final, cualquier ironía alteraba mi misterioso destino, seguía siendo un hombre colgado entre un pasado que crecía como un árbol, y un presente que me arrastraba como un tornado. Desde el punto de vista de quien venera el pasado, yo estoy perdido.

En mi opinión, soy un alma inflamable en cualquier momento, me esfuerzo por salir constantemente de mí mismo, y disfruto del exilio al que fui condenado⁷².

Zaynab Ibrāhīm al-Juḍayrī, *Lā rayūl šarqī wa lā garbī* (2013: 30)

De Wadi al-Yinah a Dali, de Sariha a al-Mataliq, la tierra verá primero acrecentar sus bienes, luego las langostas lo arrasarán todo. Primero vendrán las lluvias, los torrentes, luego un tirano ignorante. Primero el trigo y los brocados, luego las malas hierbas y el polvo. El oro y la plata gobernarán a la gente, sus únicos dioses serán la fortuna y el pecado. El rico devorará al pobre, el grande abusará del chico. Alma mía, ¡cuántos llantos!⁷³

Abderrahmán Munif, *Ciudades de Sal* (2006: 189)

⁷² La traducción de este fragmento —extraído de uno de los relatos del libro titulado *Lā rayūl šarqī wa lā garbī*— es nuestra.

⁷³ Fragmento extraído de la traducción de *Ciudades de Sal* realizada por Anna Gil Bardají.

1. Introducción

Los anteriores fragmentos, tomados de dos relatos de ficción diferentes, dan voz a dos narradores que desde su posición subjetiva refieren los cambios socioeconómicos que tan rápido se sucedieron en Arabia Saudí a partir del descubrimiento del petróleo. Estos acontecimientos alteraron la simplicidad de una sociedad y cultura beduinas, provocando un desequilibrio considerable y dando paso vertiginosamente a una estructura de familia nuclear que es el modelo patriarcal predominante en los recientes Estados-Nación. La modernización que vino de la mano de la política —que se sustentaba en la doctrina wahabí y en una sociedad de base tribal— y que, a diferencia de otros países de la región, no fue sometida a un proceso de codificación de leyes, tuvo como consecuencia una modificación en el estatus social de las mujeres. Es verdad que anteriormente en el contexto endógamo del clan y la tribu, que se daba sobre todo en la parte del Nayd y en las provincias orientales, las mujeres no tenían posibilidad de decidir por sí mismas, pero tenían más libertad de movimiento, pues contribuían con su tribu en actividades relacionadas con el riego, el pastoreo, el comercio y la medicina, por ejemplo, había matronas que servían a sus comunidades (El-Azhary Sonbol, 2012: 16). Asimismo, en un contexto diferente, en la zona del Hiyaz⁷⁴, en la que los otomanos habían establecido un poder nominal junto a los jerifes, las mujeres habían disfrutado de mayor libertad llevando sus propios negocios, supervisando donaciones e involucrándose en actividades educativas y espirituales en La Meca (Altorki, 2012: 280).

Los beneficios de la riqueza petrolífera trajeron consigo un aumento del nivel de vida —sobre todo de la clase media—, lo que hizo que progresivamente las mujeres tuvieran un mayor acceso a la educación. A pesar de las diferentes espacialidades dentro del país, en los años sesenta, el Estado unificó el sistema educativo, concediendo mucha importancia a la educación de las mujeres como símbolo del Estado “moderno” que se pretendía presentar, pero esa medida no garantizó la inclusión de estas en el mercado laboral, más allá del sector educativo. Esa imagen de mujer emancipada a través de la educación se invirtió en los años ochenta, dando paso a una época marcada por un estricto rigorismo religioso, en la que no solo se restringió el movimiento de las mujeres a

⁷⁴ El territorio del Hiyaz pre-moderno fue lugar al que podemos calificar de espacio fronterizo, ya que se convirtió en un núcleo de movimientos e influjos migratorios debido a la peregrinación a los santos lugares, La Meca y Medina. En él se forjó una nueva identidad araboislámica por la multiplicidad de identidades de esa zona, inmigrantes de otros países árabes y las élites hiyazíes que confluían en él.

espacios segregados, sino que los discursos difundidos por los ulemas y por los Hermanos Musulmanes procedentes de Egipto y asentados en el país —que desde los años sesenta habían sido incorporados en el sistema educativo como profesores y revisores de los planes educativos— reforzaron el control familiar y social sobre el cuerpo de las mujeres y sus decisiones con el objetivo de impedir que la imagen de una nación pía, como la saudí, se destruyera por vía de la *occidentalización* del país. Cinco décadas han transcurrido desde aquellos primeros programas educativos, durante las cuales muchas de las mujeres formadas han seguido reclamando cambios en el país, una mayor igualdad de género y cambios en los roles tradicionales. Con este trasfondo surgen escritoras que han adoptado la narrativa como medio de intervenir en una sociedad que carece de organizaciones no gubernamentales, de derechos humanos o de mujeres.

Este capítulo trata del desarrollo y evolución del género novelístico escrito por mujeres. Se ha prestado atención a este género —escogido entre otros como el teatro, la poesía o el relato—, no solo porque haya adquirido más popularidad que los anteriores en la escena literaria saudí contemporánea, sino también porque la crítica (mayormente masculina) no ha prestado la atención debida al corpus de las novelas escritas por mujeres. Esto nos ha llevado a recopilar e incorporar en este capítulo todas aquellas novelas que hemos encontrado escritas por mujeres saudíes desde que Samīra Jāšūqyī publicara su primera obra en 1959. Un canon exclusivamente masculino como el saudí ha relegado las producciones literarias de las escritoras, concediéndolas escasa importancia en relación a las obras de los hombres. Por este motivo, es fundamental, en primer lugar, hacer una contextualización histórica, sociopolítica y cultural para entender el escenario en el que surgen las novelas, puesto que al fin y al cabo estas son una parte del propio contexto en el que nacen. Haremos un repaso de las diferentes épocas, explicando paralelamente los aspectos socioeconómicos, políticos, culturales y literarios que se han ido produciendo desde la formación del reino. Estos factores son esenciales para comprender la posición que las mujeres saudíes tienen hoy en día en su sociedad, que indudablemente ejerce influencia en sus obras literarias, tanto en la temática y el estilo como en las innovaciones estéticas que han ido introduciendo a medida que el género narrativo ha ido adquiriendo madurez.

2. La novela saudí: de la simplicidad a la “modernidad” cosmopolita

La narrativa de ficción es un género muy reciente en Arabia Saudí, pero esto no quiere decir que no existieran otros géneros literarios anteriores a su surgimiento en el siglo XX. La poesía siempre fue el género predominante en la región desde época preislámica entre las tribus beduinas, y no solo fue cultivado por hombres, sino también por mujeres. No obstante, si examinamos la poesía saudí, advertiremos una vez más que las mujeres están ampliamente excluidas de las antologías, con excepción de la antología *Šā‘irāt min al-bādiya* de ‘Abd Allāh Ibn Raḍḍas que fue publicada en 1969 y posteriormente en 1979. Tal y como apunta Moneera al-Ghadeer en su estudio “Nomadic Histories Reflections on Bedouin Women’s Poetry from the Gulf Region” (2012), esta es, sin lugar a dudas, la primera publicación dedicada a la poesía oral de las mujeres beduinas que Ibn Raḍḍas recogió después de viajar al desierto de la Península Arábiga hace aproximadamente sesenta años. Los poemas de esas mujeres recogen patrones sociales y culturales de la vida beduina cotidiana y, según esta estudiosa, son una fuente histórica importante como forma de deconstruir los discursos tribales y coloniales y documentar la disidencia de género. No sabemos si las mujeres saudíes fueron también marginadas de otro tipo de actividades literarias, como los recitales de poesía, pero, como sugiere Arebi (1994), tales prácticas creativas tenían lugar en los *mayālis* —antiguos salones literarios reservados exclusivamente a los hombres— y, por ende, pertenecían al dominio masculino, al igual que ocurrió con la novela en sus primeras etapas.

Contexto político-histórico

Para que se entienda todo el proceso y evolución de la novela, es necesario remontarse a 1517, cuando los turcos otomanos entran en Egipto y derrotan a los mamelucos, quienes les entregan las llaves de La Meca. Es entonces cuando el jerife Barakat, emir de La Meca, decide establecer un pacto con el sultán otomano y declararle su lealtad. De esta manera, el Imperio Otomano estableció una soberanía nominal en el Hijaz durante cuatrocientos años junto con los jerifes, ejerciendo su autoridad a través de algunos gobernadores instalados en Yeda y Medina, así como interviniendo en algunos de los asuntos de La Meca (Al-Rasheed, 2003: 33).

En el siglo XVIII se produjo un acontecimiento que dio origen a lo que es el actual Estado saudí. En esa época, el dirigente naydí Muḥammad Ibn Āl Sa‘ūd estableció una

alianza político-religiosa⁷⁵ con el reformador religioso Ibn ‘Abd al-Wahhāb, cuya doctrina y preceptos procedían principalmente de Ibn Taymiyya (1263-1328), un jurista medieval que proponía regresar al islam practicado por las primeras comunidades de musulmanes (*salaf*) y comportarse con la simplicidad que ellos lo hacían, rechazando todo tipo de *bida‘* o innovación⁷⁶. Las enseñanzas de Ibn ‘Abd al-Wahhāb insistían principalmente en la adhesión al *tawhīd*⁷⁷ (monoteísmo absoluto en el que solo Dios es centro de adoración y culto) y el rechazo del *taqlīd* (o imitación de la jurisprudencia de las cuatro escuelas de derecho canónico) en favor de una vuelta al Corán y la Sunna. Como apunta Lacroix (2011: 11-12), esto era lo que Ibn ‘Abd al-Wahhāb respaldaba teóricamente, pero en la práctica, seguía aplicando la doctrina hanbalí, que defiende un islam ritualista y la imposición de una interpretación literal de la *ṣarī‘a*, algo que el wahabismo continúa haciendo a día de hoy.

Los dirigentes saudíes acabaron desafiando al Imperio Otomano en el Hiyaz, lo que provocó la ocupación de la Península Arábiga por parte de los turcos otomanos dirigidos por Muḥammad ‘Alī (gobernador de Egipto en ese momento), quienes terminaron derrotando al bando saudí. Posteriormente, hubo intentos de restaurar ese poder saudí-wahabí en 1820 cuando Turkī Ibn ‘Abd Allāh, hijo de Muḥammad Ibn Āl Sa‘ūd, conquistó Riad y extendió el territorio bajo su control; no obstante, las luchas internas que se dieron dentro de la propia familia saudí, así como el creciente poder de la dinastía Rašīd en Arabia central, provocaron la disolución del dominio saudí (Al-Rasheed, 2003: 45-47).

Los dos lugares sagrados, La Meca y Medina, habían sido siempre centros de aprendizaje en la historia de la Península Arábiga, y durante la presencia de los turcos otomanos en el Hiyaz se formaron en torno a estos lugares círculos de estudio que atraían tanto a los peregrinos como a ciudadanos locales. Durante los siglos XIX y XX, se establecieron escuelas primarias y secundarias exclusivamente para los hijos de los oficiales y soldados turcos que vivían en las *wilāyāt* (distritos administrativos otomanos) del Hiyaz y que funcionaban bajo el sistema educacional otomano. Por tanto, las clases eran en turco y los profesores eran turcos (Al-Munajjed, 1997: 59). Igualmente, había

⁷⁵ En la que los ulemas serían los responsables de interpretar los textos sagrados y los Āl Sa‘ūd serían los que lo aplicarían o no, según sus propios términos.

⁷⁶ No obstante, la yihad nunca fue objetivo dentro del movimiento wahabí (DeLong-Bas, 2005:13).

⁷⁷ Tal adhesión servía para excluir el culto a los santos o ídolos, así como para rechazar el chiísmo, puesto que trataba a los imanes como si tuvieran cualidades divinas.

algunas escuelas privadas, pero no existía un sistema de educación centralizado (Khadra Jayyusi, al-Hazimi, Khattab, 2006: 4).

Al finalizar la Primera Guerra Mundial, las provincias del Imperio Otomano quedaron divididas entre Francia y Gran Bretaña, y los ingleses decidieron establecer al clan *hachemí*⁷⁸ en Irak y Jordania (donde acabarían estableciéndose monarquías). Esto contribuyó al triunfo en la Península Arábiga del movimiento de la familia Āl Sa‘ūd, tribu beduina que fue extendiendo su dominio manteniendo el legado religioso de Muḥammad Ibn ‘Abd al-Wahhāb hasta establecer el Estado saudí moderno.

El resurgimiento del dominio saudí en la península vino impulsado por la figura de ‘Abd al-Azīz Ibn ‘Abd al-Raḥmān Ibn Fayṣal Ibn Turkī Āl Sa‘ūd, conocido como Ibn Āl Sa‘ūd. Este llevó a cabo varias campañas militares para unificar el país, cuya consecución, por la dificultad que entrañaba el que el territorio estuviera dividido en pequeños grupos tribales o locales, no tendría lugar hasta 1932. Sin embargo, las maniobras llevadas a cabo por Ibn Āl Sa‘ūd en Riad, Al-Ahsa, Hail y más tarde en Hiyaz contaron con dos agentes importantes para ello: los *muṭawwa‘īn*⁷⁹, especialistas religiosos, y los *ijwān*, fuerza militar tribal que fue sometida a la rigurosa educación de los *muṭawwa‘īn*, basada en el *fiqh* de la escuela hanbalí. Los *ijwān* terminaron abrazando la doctrina wahabí y predicaron un estado de yihad permanente, lo que les convirtió en un grupo extremadamente tradicionalista que impuso un sistema de terror en todo el país con el fin de conquistar todo el territorio para Ibn Āl Sa‘ūd⁸⁰. Allí donde Ibn Āl Sa‘ūd no se pudo imponer por la fuerza, estableció alianzas matrimoniales y otra clase de incentivos financieros con las élites locales y regionales, lo que pondría fin al sistema tribal anterior, y daría paso a un nuevo sistema leal a la casa Āl Sa‘ūd. Por tanto, el surgimiento de estas élites está relacionado con la formación del reino saudí.

⁷⁸ Clan de la tribu de los Quraysh, al que pertenecía Mahoma, así como su primo ‘Alī. De hecho, una rama de los hachemíes partidaria de Ḥasan, hijo primogénito de ‘Alī, va a custodiar desde el siglo X las ciudades sagradas del islam hasta la conquista de La Meca por los saudíes en el siglo XX. El jerife Ḥusayn fue el último guardián de La Meca (Gómez García, 2009: 125).

Durante la Primera Guerra Mundial, Gran Bretaña aprovechó la legitimidad de esta familia y se sirvió de Lawrence de Arabia para establecer diferentes acuerdos con los hijos de Ḥusayn, ‘Abd Allāh y Fayṣal — sobre todo en asuntos de control de tribus situadas en las fronteras por la amenaza que suponían frente a los protectorados británicos del Golfo, Omán, Bahrein y Kuwait— con el objetivo de frenar las aspiraciones del gobierno central turco y desligarle de la lealtad árabe en el proceso de la Guerra. Hoy día la familia hachemí conserva su poder en el reino de Jordania.

⁷⁹ Estos darían lugar a un cuerpo policial llamado Comité para la Promoción de la Virtud y Prevención del Vicio o más conocida como *muṭawwa‘* o policía religiosa autorizada por el gobierno de Arabia Saudí, que durante unos años, hasta que perdió las competencias en 2012, fue la encargada de hacer que se cumplieran en la calle las costumbres entendidas como ortodoxas y los preceptos islámicos.

⁸⁰ Este se volvió en su contra en 1929 una vez comenzadas las negociaciones con los británicos que se asentaban en los lugares vecinos.

Tras derrotar al ejército de los jerifes, que hasta entonces contaba con el beneplácito de Gran Bretaña, Ibn Āl Sa‘ūd incorporó el Hiyaz a los territorios del Estado. Un año después las élites hiyazíes, junto a varias potencias extranjeras, entre ellas Gran Bretaña, reconocerían la independencia del Hiyaz, Nayd y otras zonas bajo la autoridad de Ibn Āl Sa‘ūd. De hecho, sería Gran Bretaña la que intervendría a partir de unos acuerdos en la regulación de las fronteras entre el nuevo estado de Ibn Āl Sa‘ūd e Iraq y Transjordania, territorio donde se habían establecido los hachemíes, como explicamos anteriormente. Tras el Tratado de Yeda de 1927, Gran Bretaña reconoce la total independencia de la zona a cambio de facilitar la peregrinación (Al-Rasheed, 2003: 73). Desde entonces la familia Āl Sa‘ūd se garantizó los beneficios procedente de las peregrinaciones a La Meca como fuente principal de ingresos del Estado⁸¹. Asimismo, una vez que se hizo con el Hiyaz, Ibn Āl Sa‘ūd, comprometido con la modernización del Estado, decidió emprender la creación de una nueva estructura administrativa (Khadra Jayyusi, al-Hazimi, Khattab, 2006: 4) creando el Consejo Consultivo (Ma‘līs al-Šūrā), que sería más tarde reestructurado por el Rey Fahd en 1992.

Contexto sociocultural

Según señalan Khadra Jayyusi (2006), la literatura no tuvo un papel importante hasta que los Āl Sa‘ūd comenzaron a gobernar, tras la definitiva unificación del reino en 1932, y debido a los esfuerzos por parte de Ibn Āl Sa‘ūd por modernizar el país. A partir de entonces, Arabia Saudí estuvo expuesta a influencias de intelectuales y pensadores musulmanes reformistas y empezó a tener acceso a libros, revistas y periódicos procedentes de Egipto, Siria e Iraq. Igualmente, a partir de la formación del Instituto de Educación (al-Ma‘had al-‘ilmī al-sa‘ūdī) en 1926, fundado para la supervisión de escuelas privadas y la creación de un sistema educativo, se comenzaron a abrir escuelas a lo largo del país únicamente para varones.

Ante la escasez de profesores formados en el país se recurrió a otros venidos de otros países árabes. Incluso, gracias a la fundación del Instituto de Educación, se creó en La Meca la primera escuela internacional en 1935, a través de la cual se enviaba a los estudiantes a estudiar fuera (especialmente a Egipto), donde tenían la oportunidad de leer

⁸¹ Esto quiere decir que el modelo rentista ya existía antes de la aparición del petróleo. Así la relación del Estado saudí establecida con su sociedad es de distribución y no de recaudación. Con este sistema distributivo, en el que se asegura cierto bienestar a la población gracias a los ingresos del petróleo, se ha contribuido a la consolidación y legitimación de la élite saudí, que tiene el control de estos recursos.

novelas árabes y de tener acceso a obras traducidas de literatura universal. Al principio, esta oportunidad solo les estaba concedida a los varones, hasta que Fātina Amīn Šākīr solicitó una beca para estudiar fuera y el Ministerio de Educación la rechazó alegando el peligro que suponía que una mujer estudiara sola. Ella y su padre apelaron directamente al rey Fayṣal para que ella pudiera cursar sus estudios de doctorado fuera de su país (Arebi, 1994).

Algunos estudiosos sugieren que la novela apareció en Arabia Saudí en 1930, con el relato de *al-Taw'amān* (Los gemelos) de 'Abd al-Quddūs al-Anṣārī (Muḥammad Aḥmad, 2010: 5). Además de novelista, fundó la primera revista literaria *Al-Manhal*, publicada mensualmente y que sirvió para crear conciencia y conferir una mayor importancia a la escritura de relatos breves (Khadra Jayyusi, al-Hazimi, Khattab, 2006: 21; Al-Ghadeer, 2017: 398). En esta etapa, que discurre entre 1930 y 1958, se crea el Ministerio de Educación (Wizārat al-Ma'ārif) en 1953, por lo que se produce un incremento del desarrollo de programas educativos, así como la apertura de nuevas escuelas, institutos y universidades, entre las que se encuentra la Universidad del Rey Āl Sa'ūd en Riad, fundada en 1957.

2. 1. La prensa y la legitimación de la escritura

No solo los programas de ampliación de la educación contribuyeron a la creación del nuevo género de la novela, sino que otro de los factores que desempeñó un papel muy importante en el desarrollo y evolución de la escritura fue la prensa (Zalah, 2004: 82), que apareció a finales del siglo XIX. Si bien al principio se centraba en un contenido exclusivamente político e informativo, posteriormente prestó mayor atención al terreno cultural y literario. Algunos ejemplos los encontramos en periódicos tales como *Al-Qibla* que fue sustituido por *Umm al-Qurā* en 1924, *Ṣawt al-Ḥiyāz* y *Al-Madīna*, publicados respectivamente entre 1932 y 1937, así como la revista mensual *Al-Manhal* en 1937, que mostró gran interés por los nuevos géneros como el relato, la crítica literaria y por la traducción (Khadra Jayyusi, al-Hazimi, Khattab, 2006: 4). Después de la Segunda Guerra Mundial, periódicos y revistas empiezan a conceder más valor a lo cultural, publicando relatos de escritores europeos como Maupassant, Chejov, etc. Con los primeros relatos, se pretendía educar y llevar a cabo una reforma social (Zalah, 2004: 82), por lo que no se prestó mucha atención a los aspectos artísticos y estilísticos. Esto le restaba valor frente a la poesía, un género más cultivado y extendido, además del rechazo que provocaba en

un público aún conservador que asociaba este nuevo género con la influencia occidental. Este factor fue probablemente una de las causas por las que no aparecieran más novelas hasta 1948, cuando se publican las novelas de Aḥmad al-Sibā'ī, *Fikra* (Una idea) y *Al-Ba't* (Resurrección) de Muḥammad 'Alī Muḡrabī (Zalah, 2004).

La primera participación de las mujeres en el terreno de la escritura en Arabia Saudí se produjo en 1956, cuando el periódico de Yeda, *Al-Manhal*, publicó por primera vez un artículo escrito por una mujer. Según afirma Arebi (1994: 30), hay artículos anteriores que, aunque estén firmados con nombres femeninos, pertenecen a hombres que escribían en las secciones de mujeres y encontraban inapropiado firmar con nombres masculinos. En la década de los sesenta aparecieron artículos escritos por mujeres, contribuciones que no eran únicamente artículos de prensa que trataban asuntos políticos y económicos, sino que empezaban a tener una mayor calidad artística al incluir mucha de la producción literaria del momento como relatos, poesía y fragmentos de novelas. De hecho, entrados en los años setenta, algunos periódicos, como *al-Riyāḍ*, *'Ukaz* y *al-Yawm* empezaron a publicar suplementos culturales, que permitían cierto margen de expresión al no estar sujetos a la censura como lo estaban las noticias (Lacroix, 2011: 18). Incluso, algunas de las primeras novelistas como Samīra Jāshuqī se atrevieron a fundar la primera revista de mujeres con el nombre de *Šarqiyya* (Oriental) en 1974, que sería sustituido en 1978 por el de *Ma'yallat al-mar'a al-'arabiyya* (Revista de la mujer árabe) (Al-Ghadeer, 2017: 401).

Tan pronto como las mujeres comenzaron a participar en el ámbito de la escritura con diversos géneros literarios (poesía, relatos, novelas) fueron profesionalizándose durante los años 80, pues a muchas de estas mujeres se las puso al mando de las secciones de mujeres en periódicos y revistas entrando así a formar parte del mundo del periodismo. De tal forma que utilizarían este medio para poder expresarse y publicar sus primeros trabajos literarios (normalmente relatos, ensayos y breves fragmentos novelísticos). Entre las escritoras más destacadas de esa época encontramos a Fāṭma Šākir, Turayā Qābil, Ruqayya Naḍīr, 'Ābdiya Ŷayyāt, Laṭīfa al-Jaṭīb, Hudā Dabbāḡ, Sulṭāna al-Sudayrī y Hiṣṣa al-Faḍl (Arebi, 1994: 32).

Sin embargo, continuaron siendo marginadas y discriminadas dentro del ámbito literario que había sido reservado a los hombres a lo largo de la historia desde los antiguos *mayālis* y siguieron estando privadas de la formación, experiencia y ganancias financieras de las que ya disfrutaban sus homólogos masculinos.

3. La narrativa de ficción saudí escrita por mujeres

Según 'Amīra 'Alī al-Zahrānī (Mūsa, 2007), la narrativa escrita por mujeres saudíes vio la luz treinta y tres años después del inicio de la escritura de ficción por hombres. Esto puede deberse a la falta de acceso de estas a la educación pública, puesto que la primera escuela para niñas fue inaugurada en 1956 (Clauß, 2010) y no fue hasta 1960 cuando se implantó una educación formal para todas las mujeres. Anteriormente, la educación de las chicas estaba restringida a la casa, donde recibían clases particulares con maestras o con otros miembros masculinos de la familia, debido a las normas de segregación de género. No obstante, a partir de 1950, algunas familias de la élite mandaron a sus hijas a escuelas en Egipto y Líbano, lo que les permitió seguir con su formación en el instituto e, incluso, en las universidades de estos países (Altorki, 1986: 19; Arebi, 1994: 33; al-Munajjed, 1997).

De hecho, los inicios de la novela saudí escrita por mujeres vendrían de la mano de una de las escritoras de esa élite, como Samīra Jāshuqî, con su primera novela publicada en 1959. A partir de este momento, se producirán tres etapas diferentes, según la periodización que hemos adoptado de Sāmī Ŷarīdī (2008): etapa de iniciación (1959-1979), etapa de madurez artística y experimental (1979-1999) y etapa de auge (a partir del 2000), que nosotros hemos dividido a su vez en tres períodos (2000 a 2005; de 2005 a 2011 y 2011 hasta 2018).

3. 1. Etapa de iniciación: 1959-1979

Contexto político-histórico

Esta etapa coincide con un periodo de turbulencias tanto dentro como fuera del país. Dentro del país hay una rivalidad interna entre los dos hijos de Ibn Āl Sa'ūd, Sa'ūd y Fayṣal. Durante el reinado de Sa'ūd, a pesar de que los ingresos generados por el petróleo eran estables, se produjo una crisis financiera y económica, no solo debido a las deudas heredadas de su padre Ibn Āl Sa'ūd, sino a la política de opulencia que este, Sa'ūd, mantuvo, gastando ingentes sumas de dinero en sus lujosos caprichos y en los altos salarios que otorgaba a los príncipes reales (Al-Rasheed, 2003: 148). Todo esto generó una crisis política que derivó en el surgimiento de diferentes grupos de oposición, entre

los que se encontraba el grupo de *príncipes libres*, como Ṭalāl⁸². Estos criticaban duramente el clasismo vigente en la sociedad saudí, puesto que el origen tribal seguía siendo la base estructural de la misma, así como las relaciones entre Arabia Saudí y EEUU, que se establecieron a partir de que este último creara la doctrina Eisenhower para frenar el comunismo, lo que puso fin a su relación con el presidente egipcio Ḡamāl ‘Abd al-Nāṣir. Tras la abdicación de Sa‘ūd, Fayṣal tomó el poder y durante su reinado (1965-1975) se llevaron a cabo una serie de planes quinquenales para modernizar el país desde de una retórica islámica, contrapuesta al panarabismo de ‘Abd al-Nāṣir.

Contexto sociocultural

Este periodo vino acompañado por el boom petrolífero de 1973, lo que permitió a Arabia Saudí ampliar su crecimiento e infraestructuras y promover la liberalización de la economía. Este enriquecimiento supuso el paso de la administración saudí a un sistema burocrático centralizado. Además, ese flujo de dinero en el país permitió unificar el sistema educativo para hombres y mujeres. De hecho, este fue uno de los planes a los que Fayṣal prestó especial atención, ya que, hasta entonces, la educación —especialmente la de las mujeres— estaba prácticamente desatendida (Al-Rasheed, 2003: 165). Además, antes de la apertura de la primera escuela pública de niñas en 1960, su mujer, ‘Iffat, había fundado en 1956 la primera escuela privada para niñas llamada “Dār Al-Ḥanān”. Durante este periodo, se abrieron más de ciento veinticinco escuelas para niñas, que aumentarían a un total de 154 en 1984⁸³ (Al-Rasheed, 2003: 166; Altorki, 1986: 9), lo que suscitó una polémica entre los líderes religiosos y aquellos sectores más conservadores de la sociedad que lo veían como vehículo de occidentalización y exposición de las mujeres al mundo exterior⁸⁴. Fayṣal tuvo que recurrir al Corán y al hadiz para hacerles comprender que nada prohibía la educación de las mujeres y que precisamente era un medio que les podía ayudar a leer y entender mejor el Corán y, por ende, a ser mejores musulmanas. No obstante, al ser el Ministerio de Educación la única agencia gubernamental que supervisaba las instituciones educativas, las autoridades religiosas tenían miedo de no

⁸² Entre sus objetivos se encontraba el de instaurar una monarquía constitucional en Arabia Saudí. Este círculo estaba formado por intelectuales que estaban influidos por el nasserismo.

⁸³ En torno a este año el número total de estudiantes era de 1.78 millones, de entre los cuales 700.000 eran mujeres (Al-Munajjed, 1997: 66).

⁸⁴ Un grupo de jóvenes saudíes, educados y de clase media, hicieron un llamamiento pidiendo al gobierno la apertura de escuelas públicas para chicas. Este grupo de hombres proclamaron que solo se casarían con aquellas mujeres que hubieran sido educadas. Ellos expresaron su descontento acerca de su incapacidad para encontrar mujeres compatibles debido a su carencia de una educación moderna, algo que consideraban necesario para la armonía de la familia (Al-Baadi, 1982; Al-Munajjed, 1997).

poder controlar la enseñanza. Ante este descontento, Fayṣal designó a algunos ulemas para que colaboraran con esta institución e implantaran medidas con respecto a la educación de las mujeres. Esto dio lugar a la creación de una especie de ministerio independiente con el nombre de Presidencia General para la Educación de las niñas (al-Ri'āsa al-‘Āmma li-Ta‘līm al-Banāt)⁸⁵, formada por un sector conservador del establishment religioso, que se encargaría de supervisar la educación de las niñas entre los 4 y los 18 años. De ahí que desde un principio la educación de las mujeres estuviera segregada (Al-Munajjed, 1997).

En este periodo, además de la construcción de más institutos y centros de formación, se abrieron universidades como la Universidad del Rey ‘Abd al-Azīz en 1967⁸⁶, seguida de la Universidad de Petróleo y Minerales en Dhahran en 1969, la Universidad Islámica del Imam Muḥammad Ibn Sa‘ūd en 1974 y la Universidad del Rey Fayṣal en Al-Ahsa en 1975 (Al-Rasheed, 2003: 166; Khadra Jayyusi, al-Hazimi, Khattab, 2006: 8) y el Instituto de la Šarī‘a, que si bien llevaba abierto desde 1949, fue renombrado Universidad de Umm al-Qurà en 1981, con la particularidad de que fue la primera universidad que creó una sección para que las mujeres pudieran cursar religión y estudios islámicos.

Todo ello produjo la primera oleada de saudíes educados dentro de su país (muchos procedentes del desierto y áreas rurales), más allá de los intelectuales que se habían formado en universidades extranjeras desde los años cuarenta, como parte del programa de modernización⁸⁷ que había emprendido Ibn ‘Alī Sa‘ūd, lo que daría lugar a la institucionalización de un nuevo grupo social al que Lacroix se refiere como *mutaqqafūn* o intelectuales⁸⁸ (Lacroix, 2011:15), que jugaron un papel relevante en la emergencia del campo de producción cultural y literaria, y que se desarrolló en paralelo al campo religioso. Si bien es cierto que todo esto fue creado bajo los auspicios del Estado, estos

⁸⁵ Entre sus jurisdicciones se encuentran: la asignación del profesorado, la elaboración del programa curricular y la provisión de libros de texto que aseguren la entidad religiosa, moral y tradicional del país. Su propósito era educar a las chicas “de acuerdo a la ética islámica para cumplir con su deber en la vida, ser una ama de casa ideal y exitosa y ser una buena madre, lista para hacer cosas que se adapten a su naturaleza, como la enseñanza, la enfermería y el tratamiento médico” (Alireza, 1987; Hamdan, 2005).

⁸⁶ Se hizo pública en 1971. Como la educación es segregada se estableció un campus exclusivo para mujeres. Entonces las mujeres podían especializarse en medicina, ciencias naturales, matemáticas, física, humanidades (literatura, estudios islámicos, sociología), documentación y economía. La ingeniería, agricultura y farmacia estaban reservadas única y exclusivamente a los hombres (Al-Munajjed, 1997: 69).

⁸⁷ Desde los años cuarenta, se empezó a enviar a saudíes a estudiar en universidades extranjeras, como El Cairo y Beirut, para formarse y trabajar como tecnócratas en la administración del Estado.

⁸⁸ Lacroix diferencia este grupo de aquellos intelectuales que se formaron durante la época de Ibn ‘Alī Sa‘ūd y posteriormente, que se convertirían en tecnócratas del Estado.

intelectuales encontraron espacios de autonomía de discusión literaria como los clubes de lectura de Riad, Yeda, La Meca, Medina y Taif, establecidos en 1975 durante el reinado de Jálid y gestionados por el príncipe Fahd a través de la Presidencia General de Asuntos de la Juventud (al-Ri'āsa al-‘Āmma li-Ri‘āyat al-Šabāb) (íbid., 19) como medio de legitimación cultural de cara al exterior.

Contexto literario

En esta etapa, la novelista Samīra Jāšuqyī —quien escribía bajo el pseudónimo de Samīra bint al-Ŷazīra— fue la primera escritora saudí en publicar en 1959 una novela, titulada *Wadda‘atu āmālī*⁸⁹ (Despedí mis esperanzas). De hecho, esta obra está considerada como pionera en tanto que fue la primera novela saudí que alcanzó un verdadero nivel artístico del que carecían las novelas escritas por hombres (Ŷarīdī, 2007). La misma autora publicó más novelas como: *Dikrayāt dāmi‘a* (Los recuerdos son lágrimas) en 1962; *Barīq ‘aynay-ka* (El brillo de tus ojos) en 1963⁹⁰; *Warā’ al-ḡubāb* (Detrás de la niebla) y su colección de cuentos *Wa tamḡī al-ayyām* (Los días pasan) en 1971; *Ma‘tam al-wurūd* (Funeral de flores) y *Qaṭarāt min al-dumū‘* (Gotas de Lágrimas) en 1973; *Wādī al-dumū‘* (Valle de Lágrimas) en 1979.

Otras obras escritas por mujeres que encontramos entre 1960-1970 son *al-Barā’a al-mafqūda* (La inocencia perdida), de Hind Bāḡfār, en 1972, y *Gadan sa-yakūn al-jamīs* (Mañana será jueves), de Hudā Rašīd, en 1977 (Ŷarīdī, 2007: 14).

Las primeras escritoras, como Samīra Jāšuqyī, pertenecían a familias de clase alta y podían disfrutar de las bibliotecas familiares, teniendo en cuenta que por aquel entonces el coste de los libros en Arabia Saudí era muy alto y que solo las familias más adineradas poseían libros. Igualmente, muchas de estas mujeres tenían movilidad a la hora de desplazarse al extranjero y contaban con mayores posibilidades de comprar libros en El Cairo y Beirut (Arebi, 1994: 38). A pesar del apoyo familiar para estudiar fuera y de la libertad de la que gozaban estas mujeres de la élite, en comparación con aquellas de clase media y baja, su escritura prescinde de tabúes por el simple hecho de verse obligadas a conservar la reputación de la familia, especialmente si publicaban con el nombre familiar. Es por eso por lo que muchas veces utilizaban pseudónimos, sobre todo en artículos de

⁸⁹ Las referencias de todas las novelas que se presentan en este capítulo están recogidas en el apéndice final de la página 424.

⁹⁰ Novela que publicó bajo el seudónimo de Samīra bint al-Ŷazīra y que fue llevada al cine de la mano del director egipcio Muḥammad ‘Abd Azīz: https://www.youtube.com/watch?v=EHhrm_BLg1Y&t=360s

prensa. Aunque esta primera generación de escritoras había tomado conciencia respecto a su posición marginal y empezaba a hacerse oír, sus discursos literarios, empero, alcanzaban a un público muy escaso.

Además, al ser un periodo de formación, ya que estas escritoras son las primeras en promover el género novelístico, la técnica narrativa y la estructura son débiles y los errores estilísticos, tipográficos y gramaticales bastante frecuentes (Yārīdī, 2007: 15). En lo que respecta al contenido de las novelas, todavía hay miedo a sincerarse y a escribir sobre lo que realmente ocurre en la sociedad saudí. Por ello, un rasgo importante que comparten las novelistas de esta generación es que desarrollan tramas sobre relaciones afectivas que tienen lugar fuera de Arabia Saudí, debido a que muchas de ellas vivieron fuera de su tierra natal durante años y continuaron sus estudios en Beirut o en El Cairo (Zalah, 2004: 83).

Sin embargo, el boom petrolífero puso fin al monopolio educativo de la élite, por lo que muchas de las ventajas que hasta entonces tenían las clases altas empezaron a ser disfrutadas también por mujeres de clase media. Al enriquecerse, pudieron tener acceso al sistema educativo, a viajar, a comprar libros, etc. Esto les dio la oportunidad de incorporarse progresivamente al ámbito literario, del que anteriormente habían estado excluidas. Es por eso por lo que quizás las novelas se centran principalmente en la reforma cultural y social, como señalan Khadra Jayyusi, al-Hazimi, Khattab (2006: 28): “The writers of that time did not seek literary enjoyment; instead they made it their aim to write about matters of educational and social reform”.

3. 2. Etapa de madurez artística y experimental: 1979-1999

Contexto político-histórico

Este periodo coincide con los dos últimos años del rey Jālid en el poder, en los que diversos factores externos, como la Guerra Irán-Iraq y la Revolución iraní de 1979, influyeron en los acontecimientos internos del país, que empezaron a poner de manifiesto la fragilidad del régimen. En 1979, durante la época de peregrinación, se produjo un asedio a La Meca, protagonizado por un grupo de islamistas, dirigidos por Yuhaymān al-‘Utaybī, que criticaban la degeneración⁹¹ en la que había caído la familia Āl Sa‘ūd.

⁹¹ Desde el boicot petrolífero de 1973, la situación en Arabia Saudí cambió drásticamente. Se empezaron a construir escuelas, universidades, tiendas, hoteles, etc. Esto dio origen a un escenario de modernización a la que ni la población ni los grupos más conservadores estaban acostumbrados. Todo ese dinero trajo una

Igualmente, se originaron otras revueltas de chiíes en la zona oriental, impulsadas por la Revolución iraní, a consecuencia de la discriminación que sufren en el país. A la muerte de Jálid en 1982, Fahd le sucede en el poder. Su reinado se verá marcado por una etapa de crisis debido a la bajada de los precios de petróleo, sobre todo en 1986. Ello hizo que se redujera la inversión en infraestructuras y se impulsara un programa de *saudización* con el objetivo de disminuir los gastos mediante la sustitución de la población extranjera —que ocupaba un 71% de los puestos de trabajo— por saudíes (Al-Rasheed, 2003: 75). Esta crisis económica, junto al estrecho vínculo mantenido por Arabia Saudí y Estados Unidos desde la época de Fayṣal y el apoyo estadounidense en la época del rey Fahd durante la Guerra del Golfo, dio lugar a diversos escenarios de oposición, desde tendencias más violentas a otras con un carácter no violento, islamistas y no islamistas, que cuestionaron la autoridad. Por ejemplo, el grupo de intelectuales y ulemas que configuraron el denominado ‘despertar islámico’ (*Ṣaḥwa*). Esas presiones llevaron al gobierno a introducir una serie de reformas que llevarían a un creciente control por parte del Estado en su intento por frenar esa oposición, entre las que se encontraban la Ley Básica⁹², la Ley de Consejo Consultivo⁹³ y la Ley de Provincias⁹⁴.

forma de comportarse sentida como ‘extranjera’ e, incluso, ante la sorpresa de muchos de los sectores más religiosos, las mujeres empezaron a salir en televisión y también a verse en las piscinas de los hoteles (Lacey, 2014: 25). Cambios que consideraban *bida* ‘o innovaciones peligrosas que se escapaban fuera de todo control.

⁹² La Ley Básica de Gobierno expone el papel de la familia Āl Sa‘ūd como núcleo del Estado saudí. Según la ley, los miembros de la familia deben recibir una enseñanza conforme a los valores islámicos y árabes y deben asegurar la protección del islam y los santos lugares. Asimismo, alude a los recursos económicos refiriendo que son propiedad del Estado y que el dinero público es sagrado. El Estado es responsable de la salvaguarda de los derechos humanos de acuerdo con la *Ṣarī‘a* y debe garantizar el trabajo, la cultura y la ciencia, la educación, la atención sanitaria, así como el establecimiento de provisiones para las fuerzas armadas que contribuyen a la defensa del país.

http://www.mideastinfo.com/documents/Saudi_Arabia_Basic_Law.htm

⁹³ El Consejo Consultivo o *Maǧlis al-Šūrā* fue creado por el rey ‘Abd al-Azīz Ibn Sa‘ūd en los años 20. Fue reestructurado en 1992 por el rey Fahd y este se encargó de nombrar a un presidente y a sesenta ministros, elegidos entre estudiosos e intelectuales. Desde entonces su elección será cada cuatro años. En julio de 1997, tras el primer período de cuatro años, un Real Decreto aumentó el número de miembros a 90, incrementándose a 120 en mayo de 2001 (Melchor, 2011). Antes de su muerte en 2005, Fahd lo amplió de 120 a 150 miembros (Kéchichian, 2013: 70).

Su papel principal es aconsejar al rey en los asuntos de la nación. Al Consejo le es conferida la capacidad de acceder a documentos del gobierno y examinar informes que le llegan de los ministros, pero las propuestas y recomendaciones que propone el gobierno no son aprobadas hasta que no pasan por la figura del mismo rey.

⁹⁴ Anunciada por el rey Fahd en 1992, fue una medida para poner freno a la corrupción existente, ya que a nivel local la administración no era de ninguna manera eficiente. La Ley dividió el reino en 14 provincias, y estas se dividieron en distritos y circunscripciones. Se crearon igualmente Consejos Provinciales, al frente de los cuales el rey Fahd colocó a 210 miembros. Por su parte, el consejo local está compuesto por diez vecinos y el emir local-gobernador que es el encargado de mantener el orden y la ley. Este sistema provincial está bajo la autoridad del gobierno central, es decir, del rey, como ocurre con todos los restantes organismos políticos.

En lo que respecta a las mujeres, su participación en la economía del país en los años 80 era todavía muy escasa. Principalmente, ocupaban cargos en la educación, el periodismo, la sanidad, la administración y la banca. Sin embargo, debido a la disminución de los ingresos saudíes, se discutió acerca de su posible incorporación a otros puestos de trabajo con el objetivo de reducir el número de extranjeros en el país. Además, teniendo en cuenta que la segregación había ido en aumento, sobre todo con el creciente rigorismo religioso que se había desatado a raíz de los acontecimientos de La Meca del año 1979, el Estado siguió construyendo, como venía haciendo desde los años setenta, espacios de trabajo reservados únicamente a las mujeres (Le Renard, 2014: 36).

Contexto sociocultural

Con respecto a la escena cultural, en ese mismo periodo, algunos periódicos, como *al-Riyāḍ*, empezaron a contratar a las mujeres como periodistas en algunas de sus columnas. Esa profesionalización les concedió su legitimación como escritoras y supuso un cambio bastante revolucionario en un país que si bien había permitido la escritura por considerarla compatible con los parámetros de segregación física, todavía mantenía numerosas reticencias respecto a que las mujeres saudíes trabajaran, puesto que podría amenazar esas normas. No obstante, como se ha señalado, se establecieron espacios exclusivos a los que los hombres tenían prohibido acceder, para que las mujeres desempeñaran su trabajo.

Muchas de esas escritoras empezaron su carrera como periodistas y acabaron dedicándose posteriormente a la actividad literaria y publicando narrativa de ficción. Entre ellas, destaca Raḡyā ‘Ālim. Cuando comenzó su carrera se dedicó al periodismo escribiendo en la columna semanal “Letras y Pensamientos” del periódico saudí *al-Riyāḍ*, al tiempo que contribuía con otras columnas como “El reloj de Arena” y “La memoria del espejo” (Arebi, 1994: 111).

Durante este periodo, el número de novelas publicadas por mujeres se duplicó y allanó el terreno a la etapa posterior en la que se centra sobre todo esta investigación. De hecho, fue precisamente la educación uno de los factores que traería consigo la progresiva entrada de las mujeres a la producción literaria árabe en las últimas décadas del siglo XX (Fernández Parrila, 2008: 126). En Arabia Saudí, la educación de las mujeres comenzaría a implementarse en los años sesenta y setenta, pero hasta entonces, según Amīra ‘Alī al-Zahrānī, la producción de los hombres (39 novelas) seguía sobrepasando a la escrita por las mujeres (13 novelas) (Mūsā, 2007). En los años ochenta y noventa, las mujeres

comenzarían a incorporarse progresivamente al terreno literario hasta entonces predominantemente masculino y muy ligado al poder hegemónico. Este fenómeno puede deberse al aumento, entre 1988 y 1990⁹⁵, del número de mujeres graduadas universitarias, lo que produjo una creciente participación de la mujeres saudíes en el género novelístico, pero también en otras actividades y géneros literarios.

Contexto literario

La aparición de una generación educada y altamente cualificada de mujeres que habían estudiado en el extranjero y que habían tenido acceso a la literatura extranjera podría explicar este cambio social, que también provocó transformaciones estilísticas y de contenido en lo que respecta a la narrativa de ficción. De hecho, varias fueron las causas que llevaron a que la escritura y su contenido se saliesen de los esquemas anteriores y a apostar por nuevos temas como la alienación, el empleo y la situación de las mujeres, la emigración a las ciudades, etc. (Zalah, 2004: 84). Por ejemplo, durante la década de 1990 se publicaron un total de 32 novelas escritas por mujeres (Mūsà, 2007). Este aumento puede estar relacionado con la Guerra del Golfo —como señalamos en un principio— y sus efectos que no solo afectaban a los asuntos de género, sino a otros sociales que englobaban toda la región, ya que como afirma Soraya Altorki este evento “provided the context for voices representing various groups in society (...) to express their view in a bolder manner” (Altorki, 2010: 353).

Este auge literario podría estar relacionado también con el acontecimiento que se produjo en el país en noviembre de 1990, cuando un grupo de mujeres decidió desafiar la prohibición de conducir y salir a las calles de Riad con sus coches⁹⁶. Este evento causó

⁹⁵ En estos años había más mujeres en las facultades que hombres. En el curso escolar de 1988-89, había un 19 % de mujeres, que tras terminar el instituto entraba en la universidad, frente a un 7,1% de hombres. (Arebi, 1994).

⁹⁶ Un grupo de mujeres encabezadas por ‘Ā’īša al-Māna’, doctora, directora de un colegio y activista femenina en Riad, se reunieron para discutir cuál sería su función en la guerra del Golfo. Decidieron que podrían ayudar de voluntarias con primeros auxilios en hospitales y colegios, pero para eso necesitaban conducir, aunque por aquel entonces no existía ninguna ley que prohibiera que las mujeres condujeran. De ahí que presentaran su propuesta ante algunos ministros, la cual no tardaría en rechazarse. No obstante, tomaron la decisión de conducir como acción simbólica ante su convencimiento firme de que conducir no tiene nada que ver con la religión, sino es una cuestión social de control sobre las mujeres (Lacey, 2014: 176)

Tenían ilusión de que con la presencia extranjera y sus homólogas norteamericanas y kuwaitíes que utilizaban sus coches para desplazarse, el gobierno levantaría la prohibición. No obstante, fueron detenidas y suspendidas de sus empleos. En ese momento, el Šayj ‘Abd Allāh ‘Azīz bin Bāz emitió una fetua que se transformaría en ley y prohibiría conducir a las mujeres de ahí en adelante. Es por eso por lo que se le restó importancia a este asunto y permaneció invisible en los medios de comunicación durante unos cuantos años hasta que volvió a adquirir importancia en 2007.

tal impacto que tuvo una gran visibilidad en los medios de comunicación tanto nacionales como internacionales y obligó a las autoridades a abordar las cuestiones relativas a las mujeres y su desarrollo.

Las protestas por el derecho a conducir, así como su acceso a la profesión literaria han sido clave en el proceso de romper tabúes, tal y como se puede ver reflejado en los trabajos de Raġā' 'Ālim, Fāṭima bint Sirāt and Laylā al-Ŷuhanī, así como en la construcción de un discurso feminista que rechaza aquellos roles de género impuestos por un discurso marcadamente androcéntrico (la mujer debe entregarse a la familia y al cuidado de los hijos, guardar fidelidad al marido...). A pesar de la relativa libertad para estudiar y acudir a la universidad, las restricciones en las relaciones amorosas, sociales y familiares siguen estando presentes, algo que se verá plasmado en las obras de esta época.

Este periodo representa el comienzo de una lucha entre lo nuevo y lo tradicional y trajo consigo un nuevo fenómeno en el campo literario saudí: la crítica literaria especializada en la narrativa. En 1981 se publicaron dos estudios: *Fann al-qīṣṣa fī-l-adab al-sa'ūdī al-ḥadīth* (El arte del relato en la literatura saudí moderna), del crítico literario saudí Maṣṣūr al-Hāzimī⁹⁷ y *Adab al-Hiṣṣā al-ḥadīth bayn al-taḥdīd wa-l-taqlīd* (Literatura hiyazī moderna: entre la renovación y la tradición), del escritor Ibrāhīm al-Fawzān. En esta última, a diferencia de la primera, se mencionan brevemente las novelas de las escritoras más representativas de la primera generación. A estos estudios críticos le siguieron otros. En 1990 se publicaba *Fann al-riwāya fī-l-mamlaka al-'arabiyya al-sa'ūdiyya bayna al-naṣ'a wa-l-taṭawwur* (El arte de la novela en Arabia Saudí: entre el nacimiento y el desarrollo), del escritor egipcio al-Sayyid Muḥammad Dīb —que incluye las referencias más importantes de las novelas escritas por mujeres como *Barīq 'aynay-ka* (El brillo de tus ojos) de Samīra Jāṣuqī y *Gadan sa-yakūn al-jamīs* (Mañana será jueves) de Hudā Raṣīd— y *Fann al-riwāya fī-l-adab al-sa'ūdī al-mu'āṣir* (El arte de la novela en la literatura saudí contemporánea), del escritor palestino Muḥammad al-Šanṭī.

Sin embargo, se puede considerar que la crítica literaria sobre la literatura saudí contemporánea había comenzado en 1972 con el libro *al-Ḥarakāt al-adabiyya fī-l-mamlaka al-'arabiyya al-sa'ūdiyya* (Movimientos literarios en Arabia Saudí), del sirio

⁹⁷ Según comentó al-Hāzimī al académico Bin Muḥammad al-Wahhabī la razón fue que cuando escribió este estudio sabía de algunas de las obras literarias escritas por mujeres, pero hasta entonces, por falta de acceso, no había tenido la oportunidad de leerlas. Pero al-Wahhabī agrega que ni siquiera comentaba en su trabajo que Samīra Jāṣuqī había sido la primera escritora saudí y que había publicado además de novelas, relatos y piezas de teatro. Sin embargo, nombraba a autoras menos conocidas que habían escrito relatos cortos como Naṣṣāt Jayyāt, lo que en su opinión demuestra la falta de interés que al-Hāzimī mostraba hacia estos trabajos (Bin Muḥammad al-Wahhabī, 2008: 291).

Bakrī Šayj Amīn, que concedería especial atención a las novelas escritas por mujeres saudíes, aunque no abordaba otros géneros, como la poesía y el relato, cultivados por las saudíes, y que fue el primero en abordar las obras de las escritoras desde un punto de vista académico. Por ejemplo, hace una crítica de los errores tipográficos y lingüísticos que cometió Samīra Jāshuqī en la novela *Dikrayāt dāmi'a*, amén de cuestionarse el hecho de que la autora no ubicara ni la trama ni los personajes en Arabia Saudí. Existen otros estudios que atienden a las obras de las escritoras saudíes de aquel momento como *Dirāsa fī adab al-mar'a al-sa'ūdiyya al-qīṣaṣī* (Estudio de literatura de ficción de la mujer saudí), publicado por Nasīm al-Šamdī en 1981—en el que estudia las obras (relatos cortos y novelas)—, y *Adab al-mar'a fī yāzīrat al-jalīy al-'arabī* (Literatura de mujeres en el Golfo) en 1983, de la escritora kuwaití Laylā Sālīh, que es el primer libro sobre escritoras del Golfo y de Arabia Saudí. Ambos trabajos pusieron de manifiesto la necesidad de elaborar más estudios sobre literatura de mujeres que contribuyeran a romper un canon excesivamente masculino que había marginado a las escritoras (Ŷarīdī, 2007; Zalah, 2004: 84; al-Wahhābī, 2008: 25-30).

En relación al género novelístico, el inicio de este periodo comenzaría con Raḡā' 'Ālim y su novela *Arba' šifr* (Cuatro cero) de 1984. En 1995, publicó la novela *Tarīq al-ḥarīr* (La ruta de seda), a la que siguió *Masrā ya raqīb* (Feliz, oh censor) en 1997 —en colaboración con su hermana, la escultora Šādiyya 'Ālim— y *Sayyid Waḥdāna* (Señor Wahdana)⁹⁸ en 1998, obra compleja en la que rescata símbolos mágicos, escenarios fantásticos y personajes de *Las mil y una noches* como Ḥasan al-Bašrī, así como otras historias de la tradición y patrimonio folclóricos hiyazíes.

Las obras de Raḡā' 'Ālim supusieron una ruptura respecto al estilo de escritura que predominaba hasta entonces. Ella muestra un mayor interés por la estructura narrativa. Su estilo es más complejo y profundo en cuanto a la fraseología narrativa, las descripciones y la construcción de sus personajes. También crea en sus novelas espacios que sorprenden, aparte de incluir algunas leyendas y cuentos populares. Este nuevo estilo artístico tendrá influencia en las escritoras y escritores posteriores (Ŷarīdī, 2007: 17).

Entre las escritoras de esta generación destacan Amal Šaṭa, con tres novelas como *Gadan ansā* (Mañana olvido), publicada en 1980, *La 'āš qalbī* (Qué muera mi corazón) de 1989 y *Ādam ya Sayyidī* (Adam, mi señor) de 1997; la novelista, Bahīa Būsbīt y sus novelas *Durra min al-Aḥsā'* (Perla de Al-Ahsa) de 1987 e *Imra'a 'alā fawḥat burkān*

⁹⁸ La referencia de la traducción al inglés es Alem, R. Y McDonough, T. (2007) *My Thousand and One Nights. A novel of Mecca*. New York: Syracuse University Press.

(Una mujer sobre el cráter de un volcán) de 1997; y la escritora Qamāša al-‘Alyān que publicó muchos relatos al comienzo de los noventa y se estrenó con la novela *‘Uyūn ‘alā al-samā’* (Ojos sobre el cielo) en 1999. El resto de sus obras las publicaría a partir del 2000, como *Bukā’ taḥta al-maṭar* (Llanto bajo la lluvia) y contarían con una mayor calidad artística y técnica que su primera novela, que no alcanzó el nivel de las novelas de este periodo (Ŷarīdī, 2007). También sobresale la escritora y periodista Zaynab Ḥifnī⁹⁹ que publicó en esta época varias obras como: *Risāla ilā raʾyūl* (Carta a un hombre) de 1993, *Nisā’ ‘inda jaṭṭ al-istiwā’* (Mujeres en el ecuador)¹⁰⁰ de 1996 y *Hunāka ašyā’ tagīb* (Hay cosas ausentes) del 2000.

Otras de las novelistas que aparecen en este periodo son Salwā Damanhūrī con la novela *Širā’ ‘aqlī wa ‘āṭaṭī* (Lucha entre mi mente y mis afectos) de 1989 y *al-La ‘na* (La maldición) de 1994, así como Laylā al-Ŷuhanī con la novela *Firdaws al-yabāb* (El paraíso de la desolación) de 1999 (Ŷarīdī, 2007:17).

A diferencia de la etapa anterior, en esta se abordan las vicisitudes y las situaciones diarias que viven las mujeres dentro de Arabia Saudí, pero aún muy tímidamente, puesto que los espacios se desarrollan principalmente en el ámbito del hogar, donde la autoridad masculina sigue teniendo un rol central. Sin embargo, se empiezan a vislumbrar actitudes por parte de las protagonistas que desafían el prototipo de mujer que prevalecía en la sociedad como dependiente de un varón. No olvidemos que las madres de las autoras procedían de una generación de mujeres que, por lo general, era analfabeta, ya que no había tenido las oportunidades de estudiar o ir al colegio como sus hijas¹⁰¹ y que contraían matrimonio a muy temprana edad y llegaban a tener más de cinco hijos. Esta diferencia generacional quedará plasmada en las novelas, porque como veremos con algunos de los párrafos extraídos de algunos relatos publicados a lo largo de los años noventa, las protagonistas se mueven más allá de los límites del hogar familiar:

Asió el picaporte y se oyó un chirrido que retumbó por entre las rendijas corroídas de la madera. Fue entonces cuando le llegó la voz de su madre:

- ¡Rifaa!

⁹⁹ Página de la autora: <http://www.zhauthor.com/html/ar-cv.htm>

¹⁰⁰ La publicación de esta colección de cuentos cortos en los que se habla sobre las relaciones de los hombres y las mujeres y su sexualidad le causó la retirada de su pasaporte (Luffin, 2009).

¹⁰¹ Estas se beneficiarían más tarde de la opulencia que trajeron los ingresos de petróleo en el país, así como del sistema educativo que se empezó a implantar a partir de ello.

Otro silencio selló sus labios. Cogió aire y lo retuvo en su interior, sintiendo que algo se movía, que se le posaba en la cintura.

- *No puedes irte ahora. Tu padre ha citado a sus amigos para tomar café después de la oración* (al-Bašir, 1996: 311)¹⁰².

No obstante, aún se observa en estas obras el miedo implícito por parte de las escritoras a liberar su lenguaje y a expresar lo que muchas han ocultado y reprimido desde su juventud por temor a represalias familiares. De ahí que se sirvan de efectos estilísticos como los símbolos, las metáforas y la utilización de diversos narradores (intradiegéticos, extradiegéticos, etc.) que permiten a la narradora ocultar su auténtico “yo” y proyectar hacia fuera, como si de una película se tratase, una identidad con la que no se identifica y con la que se autoengaña a sí misma:

Haya tenía su casa, su marido y sus hijos. Exactamente igual que yo. Sus rasgos se asemejan, en gran medida, a los míos, hasta tal punto que las nuevas funcionarias apenas pueden diferenciarnos (...) Su pelo parece más suave que el mío. Yo soy algo más alta que ella. También hablo más alto que ella, y tanto mi voz como mi forma de hablar y reír son más gráciles que las suyas (...) Cuando entré en su casa —la de Haya, encontré a unos niños que no se parecían a los míos y que se me acercaron con los brazos abiertos. (...) Al poco rato, llegó su padre —el esposo de Haya— y preguntó a qué hora se comía en aquella casa ya que estaba hambriento, cansado y con ganas de irse a dormir (...) (al-’Aḥidb, 1997: 315)¹⁰³.

De esta forma, la escritura se vio obstaculizada por el factor miedo, puesto que las escritoras no tenían aún el coraje de asumir la responsabilidad cultural o de implicarse como actores influyentes para transformar la realidad saudí y hacer frente a sus problemas sociales e históricos. ‘Abduh Jāl señala que este nuevo periodo novelístico, que parecía poner fin a la “sequía literaria” (2004: 78-81) anterior, no llegó a establecer un paralelismo con las historias humanas que se estaban sucediendo en la vida real, a pesar de las esperanzas que los lectores habían puesto. Es decir, se pensaba que las voces de los nuevos escritores pondrían al descubierto los entresijos de la sociedad saudí, pero, debido

¹⁰² La traducción del árabe al español del relato “Rifa’”—del libro *Al-Ŷazīra wa-l-Jalīy fī Dākira li-l-Mustaqbal. Mawsū‘at al-Mar’a al-‘Arabiyya*— es nuestra.

¹⁰³ La traducción del árabe al español del relato “Nisā’”—del libro *Al-Ŷazīra wa-l-Jalīy fī Dākira li-l-Mustaqbal. Mawsū‘at al-Mar’a al-‘Arabiyya*— es nuestra.

al temor de ser asimilados al contenido autobiográfico de las novelas¹⁰⁴, prefirieron evadir temas polémicos y comprometedores. Es por ello por lo que continuarán emplazando las historias de los protagonistas fuera de Arabia Saudí, en países como Egipto y Líbano. Sin embargo, encontramos excepciones con las novelas *Šaqqat al-ḥurriyya* (El apartamento de la libertad) de Gāzī al-Quṣaybī y *Firdaws al-yabāb* (El paraíso de la desolación) de Laylā al-Ŷuhanī en las que el contenido es más atrevido y el estilo, con cierto tono irónico, describe cuestiones sociales, políticas, culturales mediante historias ficticias que se aproximan un poco más a la realidad saudí del momento. La novela de Laylā al-Ŷuhanī cuenta en primera persona la tragedia de Sabā, que se enamora de Amīr, se queda embarazada y decide abortar cuando este la abandona para casarse con su amiga Jālida. El paraíso perdido tiene influencias de la novela *Dākirat al-ŷasad* (Memoria del cuerpo) de la argelina Aḥlām Mustagānimī y del poeta palestino Maḥmūd Darwīš. Como Raŷā’ ‘Ālim en sus novelas, tiene tendencia a usar mitos, leyendas y cuentos populares de la ciudad de Yeda (Khadra Jayyusi, al-Hazimi, Khattab, 2006).

3. 3. Etapa de efervescencia y auge: a partir del 2000

Durante este periodo, la novela, sobre todo la escrita por mujeres, adquirió un especial impulso en una sociedad caracterizada por el hermetismo y la desigualdad de género. Hasta entonces la narrativa de ficción era un género que todavía no estaba muy extendido en el país, en comparación con otros países de la región, y en el que la contribución más numerosas seguían siendo la de los hombres, aunque ya había novelistas cuyos libros las habían convertido en escritoras de renombre en el país, como Raŷā’ ‘Ālim y Laylā al-Ŷuhanī.

Por consiguiente, es fundamental prestar atención al panorama político y social para entender por qué este contexto y no otro llevó a las escritoras saudíes a elaborar nuevos discursos con los que verbalizar su situación, redefinir su identidad y empoderarse, así como reclamar cambios políticos.

¹⁰⁴ La prensa fue una de las razones por las que los autores mostraran ese miedo, pues se había extendido entre el público lector de que las novelas y los personajes representados en ellas no distaban mucho de las autobiografías de los propios escritores (Khal, 2004: 79).

Contexto político-histórico

La primera parte de este periodo se verá políticamente marcado por las voces disidentes que habían surgido en los años noventa por la crisis económica y la Guerra del Golfo. Las reformas que había reivindicado una oposición de diferentes tendencias no se van a ver concretadas hasta enero de 2003, cuando le envían al rey ‘Abd Allāh¹⁰⁵ una carta en la que solicitaban una serie de reformas que tenían que ver con la creación de un Estado con una auténtica Constitución que posibilitara la participación pública y el derecho de asociación, la representación política por medio de elecciones, así como la creación de nuevas instituciones que permitieran la apertura del sistema político. A raíz de la carta, fue anunciada por el régimen la celebración de varios Diálogos Nacionales (*al-Hiwārāt al-waṭaniyya*)¹⁰⁶.

La primera sesión, tras los atentados con bomba de mayo de 2003, basada en el lema de la unidad nacional, tuvo lugar en junio de ese mismo año y reunió a varias figuras religiosas, tales como ulemas del establishment religioso, predicadores salafíes y líderes de las comunidades chiíes y sufíes. El príncipe heredero intentó fomentar en estos Diálogos Nacionales el entendimiento suní y chií, pero estos últimos verán poca evidencia de cambio.

El segundo diálogo que tuvo lugar en La Meca, y que contó con la participación de diez mujeres, abordó el tema del extremismo emergente, la realización de elecciones para representantes en el *Maylis al-Šūrā* y en los Consejos Regionales, una renovación del discurso religioso acorde a los nuevos tiempos, el establecimiento de sindicatos e instituciones sociales, la separación de poderes, la regulación de la economía para proteger los recursos públicos y la posibilidad de dar más libertad de expresión. Se hizo hincapié, además, en el sistema educativo con el fin de formar a los jóvenes para asegurar el crecimiento socioeconómico del país, además de promover el papel de las mujeres en la sociedad saudí.

La tercera sesión, celebrada en Medina en junio del 2004, hizo referencia a los derechos y deberes de las mujeres, debido a que las restricciones religiosas impedían a las mujeres trabajar o tener un papel relevante en la sociedad. Entonces, se propuso al

¹⁰⁵ Ejercía de príncipe heredero desde que al rey Fahd le detectaron una hemiplejía. Posteriormente a la muerte de este último, en 2005, ‘Abd Allāh sería nombrado rey.

¹⁰⁶ Según apunta Le Benger, el gobierno usa estos diálogos con el objetivo de reforzar su control gracias a la monopolización que hace del debate político (el contenido del diálogo, el ritmo, la prensa, etc.). A través de ellos, sabe quién participa o se abstiene de ello (Le Benger, 2013: 14).

monarca la posibilidad de introducir nuevas reformas en los juzgados¹⁰⁷ para tratar asuntos tales como la violencia de género, el divorcio y la custodia de los hijos, así como la implementación de oportunidades de empleo para las mujeres (ICG, 2004:16-17; Kéchichian, 2013: 82).

De los anteriores diálogos, este último fue el que más éxito tuvo. No obstante, los resultados de este diálogo acabaron siendo limitados y no se ofrecieron soluciones reales, ya que algunos sectores conservadores de la población se opusieron a que los asuntos sobre las mujeres fueran discutidos públicamente. A pesar de ello, el príncipe heredero, por entonces ‘Abd Allāh Ibn ‘Abd al-‘Azīz, se reunió separadamente con el grupo de mujeres que había participado en ellos sin la presencia de estos sectores y prometió considerar sus peticiones.

En diciembre de 2004¹⁰⁸, se celebró el cuarto diálogo orientado a la población más joven, quienes se enfrentaban a serios problemas para incorporarse al mercado de trabajo. Por eso, se abordó la necesidad de establecer un sistema de contratación organizado y coordinado que garantizase la incorporación de los jóvenes saudíes al mundo laboral, según se había determinado con la *saudización* que se había puesto en marcha durante los años ochenta. Además de ello, pedían que se prestara una mayor atención a la participación de jóvenes en voluntariados y en instituciones de la sociedad civil, crear programas para jóvenes con diversidad funcional e implementar la profesionalización académica (Kéchichian, 2013: 84).

La respuesta del gobierno a esas demandas se concretó en las primeras “elecciones” municipales que tuvieron lugar en 2005. No obstante, fueron una especie de “escenificación teatral” (Melchor, 2011: 79) realizada por el gobierno para reforzar su imagen internacional, ya que al final todo fue controlado por la élite saudí. No se permitió la participación de partidos políticos, que estaban prohibidos, ni el voto de la mujer, para el que se objetaron razones administrativas.

No obstante, ‘Abd Allāh prometió la participación de la mujer en los comicios que iban a tener lugar en 2009 y que fueron pospuestos y celebrados a finales de septiembre de 2011, en los que se siguió prohibiendo el voto de las mujeres, que no llegaría a materializarse hasta el año 2015. Es cierto que si bien el monarca no era “liberal”, sino

¹⁰⁷ Es importante remarcar aquí que, hasta la fecha, los jueces que había eran hombres pertenecientes al establishment religioso, porque hasta entonces las mujeres no podían ejercer tal cargo.

¹⁰⁸ Este diálogo nacional se celebró, a diferencia de los otros tres, después de que tuvieran lugar varias reuniones en trece provincias administrativas con el objetivo de poner el foco en aquellos asuntos que de verdad requerían atención nacional.

un reformador conservador, pareció preocupado por la necesidad de mejorar las condiciones de las mujeres en el reino. En abril de 2010, tuvo lugar el octavo de los diálogos nacionales en la ciudad de Nayrán en el que se discutió acerca del sistema sanitario y la necesidad de mejorarlo creando más servicios de salud a lo largo del país. Tras el diálogo, en mayo de ese mismo año se publicó una fotografía un tanto inusual para el reino en la que aparecían el rey ‘Abd Allāh, junto con su hermano Sulṭān bin ‘Abd al-‘Azīz, en torno a un grupo de mujeres con las caras descubiertas¹⁰⁹, ataviadas con sus abayas, lo que supuso un gran desafío a las normas de un país en el que la segregación de sexos está estrictamente contemplada. La Comisión para la Promoción de la Virtud y Prevención del Vicio (Hay’a al-amr bi-l-ma’rūf wa-l-nahy ‘an al-munkar), indignada, pidió el despido del jeque Aḥmad al-Gamdī, quien cuestionó la segregación de sexos en el islam. No obstante, esa decisión fue revocada por el gobierno. Estos acontecimientos, junto al nombramiento de Nūra al-Fāzīz como la primera mujer del Consejo de Ministros del país, así como el recibimiento por parte del monarca de la jequesa Mawzā bint Nāṣir al-Misnad, esposa del emir de Catar, para discutir sobre temas sociales y educativos en la región del Golfo, eran indicios de las reformas que se estaban llevando a cabo desde palacio. Igualmente, ese mismo año la poeta saudí Ḥaṣṣa Hilāl, participante en el programa de televisión de los Emiratos Árabes Unidos “Millionaire Poetry Competition” (Barnāmaẓ šā’ir al-miliyūn), desafió, mediante uno de sus poemas, al Šayj al-Barrāk, uno de los clérigos radicales defensores a ultranza de la segregación de sexos. Con ello pretendía crear conciencia y alentar a las mujeres para que se hicieran oír y a luchar contra aquellos que pretendían ignorarlas y mantenerlas al margen de la sociedad (Kéchichian, 2013: 47).

Este contexto allanará el terreno para la aparición de esta tercera etapa literaria, que abarca un periodo comprendido entre el año 2000 hasta hoy en día. Este, a su vez, lo hemos dividido en tres etapas: la primera, de 2000 a 2005; la segunda, de 2005 a 2011; y la tercera, de 2011 hasta 2018.

¹⁰⁹ Véase: <https://www.theguardian.com/world/2010/may/06/saudi-king-abdullah-women-photo>

3. 3. 1. Primer periodo (2000-2005): Transición hacia una narrativa de ficción saudí “rompedora de tabúes”

La mayor parte de estudios, como apunta el escritor Jalīd Aḥmad al-Yūsif, coinciden en señalar que el año 2000 es un año de transición que señala la entrada de la novela saudí en una nueva era. A partir de entonces se empezó a publicar mucho más y tanto los medios de comunicación como la crítica nacional e internacional pusieron mayor interés en las nuevas publicaciones (2012: 20).

Asimismo, en este periodo, el género novelístico no se restringe únicamente a las escritoras pertenecientes a la élite, sino que abarca a muchos más segmentos de la sociedad. Además, por primera vez en la historia de Arabia Saudí, la producción literaria de las mujeres se pone al mismo nivel que la de los hombres, por lo que Ŷarīdī la califica como “la revolución de la novela de mujeres” (2007: 19) por las siguientes razones:

- 1) Se caracteriza por la libertad de expresión y el atrevimiento en cuanto a los temas tratados.
- 2) Se utilizan técnicas narrativas con nuevos recursos dentro del texto: emails, mensajes de texto, blogs, poemas, canciones, referencias de películas, etc., y otras técnicas en consonancia con la afluencia tecnológica del “moderno” Estado saudí.

En este periodo, la narrativa está empezando a desarrollarse. Encontramos sobre todo novelas de escritoras de la generación anterior —nacidas entre los sesenta y los setenta— que continúan publicando, pero ya comienzan a aparecer obras de escritoras más jóvenes nacidas en los años ochenta.

Entre ellas, destaca Rayā’ ‘Ālim, de la generación anterior, con dos novelas publicadas respectivamente entre el 2000 y el 2001: *Ḥubbī* (Mi amor) y *Jātim* (*Játim*) —que fue traducida a varias lenguas, entre ellas al español por Milagros Nuin Monreal en 2007—. Como las de la anterior, otras novelas que hacen uso de símbolos legendarios y mágicos son *Tūba wa Salī* (Tuba y Sali) y *Safīna wa amīra al-ẓilāl* (Sombras de un barco y una princesa) de Mahā al-Fayṣal, publicadas en 2003 (Ŷarīdī, 2007:19). Por su parte, Zaynab Ḥifnī publicó en 2003 la novela *Lam a ‘ud abkī* (No volví a llorar) y una antología de poemas en prosa llamada *Iqā ‘āt unṭawiyya* (Ritmos femeninos). Nūra al-Gāmidī, de

la generación anterior, publicó *Wayḥat al-būṣla* (La dirección de la brújula) en 2002 — en la que ya se empieza a hablar sobre el efecto de la dominación masculina y la lucha continua de la protagonista contra el concepto de ‘*ayb*’ (vergüenza) utilizado constantemente con el fin de controlar la sexualidad femenina, así como de la discriminación de las mujeres negras y con menos recursos económicos, evidencia del clasismo y la discriminación racial existente en la sociedad. En esta novela, además, se tratan temas políticos como la Guerra de Iraq. Existe otra novela que aborda el asunto del terrorismo, *al-Intiḥār al-ma’yūr* (El suicidio pagado), de ‘Ālā’ al-Haḍlūl, publicada en 2003. *Anta līya* (Eres mío), publicada en 2001 y de contenido romántico, es de la joven escritora Munā al-Maršūd. Tiene dos novelas más: *Ana wa niṣṣft al-ajar* (Yo y mi otra mitad) y *al-Malāk al-a’ra’y* (El ángel cojo). Nidā’ Abū ‘Alī, de la nueva generación, publica la novela *Mazāmīr min waraqa* (Flautas de papel) en 2002.

3. 3. 2. Segundo periodo (2005-2010): Revolución literaria o “Tsunami” en la narrativa saudí

El año 2005 marcaría un antes y un después en la literatura saudí de mujeres con la novela *Banāt al-Riyāḍ* (*Chicas de Riad*), escrita por Raḡā’ al-Sānī‘ (Rajaa Alsanea), una obra que, por primera vez en la historia saudí, retrataba las historias cotidianas vividas por varias chicas de Riad y abordaba temas sobre el amor juvenil, los desengaños amorosos y las pasiones prohibidas. La novela se publicó en la editorial libanesa Dār al-Sāqī y estuvo prohibida en Arabia Saudí hasta 2012.

A esta novela la siguió *Gayr ... wa-gayr* (Sin...y sin), de Hāyir Makī —en la que se introducen en el texto canciones populares y fotos de videoclips, fotografías de coches y de cadenas televisivas como al-Ġazīra—, así como otras dos novelas *Wa gābat šams al-hubb* (El sol del amor se fue), de la joven novelista Amīra al-Muḍaḥī, publicada en 2005.

Posteriormente, en el año 2006, se produjo una eclosión de la novela saudí cuando se dieron a conocer, según datos extraídos del periódico *al-Hayāt* (Zayn, 2007; Nuin Monreal, 2008), 26 nuevos novelistas, representados por mujeres y hombres. Tal y como podemos constatar con la tabla siguiente, el aumento de novelas, en comparación con el año 2005, fue considerable, además del incremento de novelas en 2007 que tenían contenidos sexuales (Al-Rasheed, 2015: 136).

Año	Número de novelas	Año	Número de novelas
2000	22	2006	46 (22 mujeres)
2001	26	2007	55
2002	22	2008	65
2003	26	2009	70
2004	30	2010	91
2005	27	2011	100

Fuente: Jalīd Aḥmad al Yūsif (2012, 20)

Si se presta atención al panorama político y social, podemos relacionar este impulso de la novela —sobre todo la escrita por mujeres— con la incorporación de un notable número de mujeres en el campo del periodismo durante estos últimos años, a pesar de los inconvenientes que tienen en esta profesión y que están relacionados con las políticas de segregación y la discriminación que sufren con respecto a los hombres en cuestión de formación, salarios o restricciones a la hora de la publicación de sus artículos, etc. Es por ello por lo que en los últimos años, las periodistas han adoptado alternativas como el periodismo *online* mediante, blogs, redes informativas (listas de distribución por correo electrónico) u otras páginas web que les permiten mayor margen de libertad sin los obstáculos y la censura que les imponen los editores de periódicos y revistas (Tamimi, 2010). En 2006, Hatūn al-Fāsī, activista, columnista semanal en el periódico *al-Riyāḍ* y profesora de historia en la Universidad del Rey al-Sa‘ūd —puesta en libertad en mayo de 2019 tras su detención en mayo de 2018 junto a otras activistas que reivindicaban el derecho de las mujeres a conducir— abrió una red *online* de escritoras saudíes para abordar cuestiones relacionadas con las reformas civiles y los derechos de las mujeres en Arabia Saudí. A través de este medio, se han llevado a cabo campañas para reivindicar su derecho a participar en las elecciones municipales de 2015, para protestar en contra del sistema de tutela de los varones sobre las mujeres y otras leyes que marginan el papel de

las mujeres en la sociedad saudí. En un periodo de seis años, muchas de las actuales escritoras y columnistas saudíes que escriben en periódicos locales y extranjeros, se han unido a ella para contribuir con esa lucha. El grupo incluye a: Azīza al-Mānia', Faṭna Šakir, Fawziyya Abū Jalīd, Fawziyya al-Bakr, Samar al-Muqrin, Nabīla Maḥyūb, Rīm Asa'ad, Amīra Kašgarī, Ḥalīma Muḥaffar, Fātin Būndūyī, Marām Makāwī, Badriyya al-Bašir, Suhayla Zayn al-'Ābidīn, etc. El grupo incluye igualmente a Turayā 'Ubayd, antigua Directora Ejecutiva de las Naciones Unidas y miembro actual del Consejo de la Šūrā, así como a Turayā al-Turkī, una conocida antropóloga de la Universidad Americana de El Cairo (Fatany, 2013).

En lo que respecta a la novela, a partir de 2006 la prensa árabe empezó a emplear el término *tsunami* para referirse a esta nueva ola de la literatura saudí escrita por hombres y mujeres en el siglo XXI. Este término fue acuñado en parte debido a la publicación de numerosas novelas mucho más transgresoras que las anteriores, puesto que tratan temas tabú como el sexo, el adoctrinamiento religioso, los abusos cometidos hacia las mujeres, su rebeldía y empoderamiento, así como la discriminación contra la minoría chií (Clauß, 2010: 224) con una libertad que nunca antes se habría podido imaginar. Aparte de esa renovación temática, se produce una ruptura artística con respecto a la estética y el estilo de las novelas anteriores. Se emplean formatos de escritura que se asemejan a los textos de la era virtual de internet (emails, blogs), la combinación de la lengua vernácula y clásica al mismo tiempo, el tono satírico y paródico, elementos por los que este tipo de novela ha recibido críticas muy negativas (Al-Ghadeer, 2017: 403).

Entre las novelas publicadas en 2006, tenemos *Malāmiḥ* (Rasgos) de Zaynab Ḥifnī, en la que se destapan, como señala al-Turkī (2010), los problemas del materialismo creciente en su sociedad y las desigualdades sociales. Otra obra clave es *al-Ājarūn* (Los otros) de Šibā al-Ḥirz (Siba al-Harez). Esta novela, que estudiaremos en la presente investigación, supuso una ruptura frente a las anteriores y generó una gran polémica, puesto que trata de una relación de amor entre dos mujeres, amén del contenido político y religioso que incluye y que aborda la discriminación a la que se enfrentan los chiíes en el país. Esta novela, junto a *Chicas de Riad* y otras novelas, como *Al-'Awba* (Brazaletes) de Warda 'Abd al-Mālik y *Nisā' al-Munkar* (Mujeres del mal) de Samar Muqrin —todas publicadas por la editorial Dār al-Sāqī¹¹⁰—, han sido calificadas por algunas académicas como Booth y Al-Rasheed (2013) de literatura *chick lit* o “fantasía cosmopolita”, en la

¹¹⁰ Esta editorial les ha permitido publicar sus polémicas obras, algo que habría sido impensable en su país.

que las protagonistas escapan a las restricciones de su sociedad mediante sus viajes y aventuras en grandes ciudades del mundo, como Londres y San Francisco, o en otras prácticas simbólicas y consumistas dentro de Riad (productos cosméticos, ropa, accesorios, etc.) que fetichizan el sexo y son producto de la economía capitalista mundial que comenzó a emerger en el país en los años noventa con la presencia de nuevos negocios e inversores extranjeros y que ha tenido un gran impacto en relación a las actitudes sociales y sexuales en Arabia Saudí. Desde el punto de vista de estas académicas, el objetivo último de las escritoras es romper tabués para llegar a convertirse en celebridades mundiales sin preocuparse de la calidad técnica y literaria de sus novelas. Por consiguiente, muchas de las novelas escritas por mujeres saudíes han sido subestimadas por considerarlas *chick lit*.¹¹¹ Aunque hay excepciones: por ejemplo, la novela *Hind wa-l-‘askar* (Hind y los militares), de Badriyya al-Bašir publicada en 2006, no fue encuadrada bajo esos parámetros. El gran impacto que tuvo se debe no solo al contenido político, sino al lenguaje cálido y expresivo que utiliza la narradora-protagonista, Hind, a la hora de acercarnos a las historias de su familia y sus vicisitudes.

Del mismo año es la novela *Sa‘ūdiyyāt* (Chicas saudíes), de Sāra al-‘Alawī. Con posterioridad, las novelas más representativas son *Ŷāhiliyya*¹¹² (Ignorancia) de Laylā al-Ŷuhanī —que trata de la discriminación y el racismo arraigado contra los inmigrantes africanos en La Meca, razón por la cual se impide a una chica saudí casarse con un hombre negro, Mālik, al que le es imposible obtener la ciudadanía saudí— y *Sayqān multawīyya* (Piernas torcidas) de Zaynab Ḥifnī. La académica Turayā al-Turkī señala que Ḥifnī presenta a una protagonista fuerte, capaz de tomar sus propias decisiones y que es crítica respecto a la censura de su país y a todas las restricciones que recaen sobre las mujeres. Al-Turkī, en su análisis sobre la novela, dice que el perfil de la protagonista, Sāra, representa de forma ejemplar el perfil de “la nueva mujer saudí” (Altorki, 2010). Asimismo, explica que lo que Ḥifnī está intentando mostrar a través de su protagonista, quien lleva a cabo un proceso de autotransformación, es la posibilidad de resignificar los valores y las convenciones sociales aprendidos. Como la anterior novela de Ḥifnī, que se desarrolla en Londres¹¹³, encontramos otra novela que transcurre fuera de Arabia Saudí

¹¹¹ Véase: <https://arablit.org/2017/08/29/badriah-albeshr%E2%80%B2s-hind-and-the-soldiers-a-saudi-novella-about-how-oppression-works-and-how-to-fight-it/>

¹¹² La referencia de la traducción al inglés es Roberts, N. (2014) *Days of ignorance*. Doha: Bloomsbury Qatar Foundation.

¹¹³ Según la autora, el desarrollo de las novelas en otros espacios fuera de Arabia Saudí puede deberse a los cambios significativos que se producen en estos nuevos espacios culturales que abren paso a nuevas

y que se titula *al-Ur̥yūḥa*, de Badriyya al-Bašir —que analizaremos en el Capítulo 5—. La novela trata de tres amigas saudíes que se reencuentran en Ginebra, un lugar que les ayuda a evadirse de las restricciones de su sociedad y a poner distancia con las relaciones afectivas que han vivido. El mismo año, Amīra al-Muḍaḥī¹¹⁴ publica su tercera novela *Unṭà Mufajjaja* (Mujer bomba), tras su novela anterior, *Mal'ūna* (Maldita), de 2007.

3. 3. 3. Tercer periodo (2011-2018): ¿Retroceso generalizado de la novela saudí? ¿Una nueva temática?

Contexto sociopolítico

Tras las revueltas que se registraron en Túnez y en Egipto en 2011 y que se extendieron al resto del mundo árabe, diferentes sectores de la oposición en Arabia Saudí reclamaron una serie de reformas en el plano social y político, como la instauración de una monarquía constitucional, la separación de poderes y la adopción de una Constitución real. En esta reforma del sistema político, reivindicaban la elección democrática y no arbitraria de los miembros del *Maylis al-Šūrà*, la renuncia del rey a su posición como Primer Ministro y la reforma del sistema judicial. Asimismo, pedían libertad de expresión, medidas contra la corrupción de la familia Āl Sa'ūd y la liberación de los presos políticos.

Los habitantes de la provincia oriental del país, en la que se encuentran las localidades de Qatif, Hofuf y Al-Awamiyah de mayoría chií¹¹⁵, se unieron a las protestas revolucionarias de 2011 —impulsados por sus correligionarios chiíes desde la vecina Bahrein—, que continuaron años después, debido a los constantes abusos a los que esta población está sometida por el régimen saudí. Otras peticiones vinieron de la mano de un grupo de mujeres que en marzo de 2011 sufrió un ataque por parte de la guardia personal del príncipe Muḥammad Ibn Fahd cuando solicitaban la liberación de sus seres queridos, los llamados “presos olvidados”¹¹⁶. A raíz de los levantamientos populares de la región y

experiencias, principalmente en aquellas mujeres saudíes que pueden moverse libremente, viajar y vivir en el extranjero (Altorki, 2010).

¹¹⁴ Entrevista a la autora sobre sus novelas: <https://www.youtube.com/watch?v=UxD6LIGi3ZI>

¹¹⁵ Lo cierto es que esta comunidad, que supone algo menos del 10 % de la población saudí, siempre ha sido objeto de discriminación por la mayoría suní. La doctrina wahabí, seguida e implantada por la casa de los Āl Sa'ūd, considera que los chiíes son herejes por desviarse de la ortodoxia suní hanbalí y del principio del *tawḥīd*, ya que atribuyen los imanes, descendientes de 'Alī, cualidades divinas; por eso los margina y los excluye de empleos, subsidios y puestos institucionales y del ejército.

¹¹⁶ Nueve de ellos fueron acusados por el ataque realizado a una base americana, situada en Al Jubar, pero nunca fueron juzgados. Entre los muertos se registraron 19 soldados norteamericanos. Ángeles Espinosa

todos estos acontecimientos internos que se estaban sucediendo en el país, el gobierno inició una campaña de intimidación contra activistas de los derechos humanos a través de detenciones y juicios arbitrarios, sobre todo con el objetivo de frenar las protestas en el reino (Melchor, 2012).

No obstante, el Estado lo tiene cada vez más complicado para ejercer ese control férreo de la esfera pública, debido al carácter descentralizado de las nuevas tecnologías de la información que permiten reivindicar cambios políticos, sociales y económicos. Durante los últimos años, muchas de las peticiones dirigidas a exigir una serie de reformas en el reino (participación popular, transparencia, etc.) fueron colgadas en internet a través de foros, blogs, páginas web, chats, redes sociales, como *Twitter* y *Facebook*, soportes todos ellos que jugaron un papel crucial en las protestas que tuvieron lugar en 2011, ya que a través de ellos se pudo movilizar a la población y pedir cambios sociales. Fue un año después, en 2012, cuando el Ministerio de Interior saudí decidió registrar la tarjeta SIM al nombre de cada usuario junto a sus huellas dactilares con el fin de proteger la integridad y seguridad nacionales. Desde entonces las autoridades saudíes intentan monitorizar la censura en internet y muchos saudíes han sido detenidos por el activismo emprendido en contra de la monarquía y la religión a través de estas redes sociales. No obstante, muchos usuarios se han servido de otras estrategias, como por ejemplo el humor, como formas creativas de protesta para escapar de la censura (Bahammam, 2018: 14-15). Así, todas estas plataformas web y redes sociales, a las que actualmente se unen algunas más que se han vuelto populares entre los jóvenes saudíes como *Snapchat* y *Tango*, funcionan como mecanismos de escape y permiten, sobre todo a muchas mujeres, comunicarse entre ellas, tender redes y tener una libertad de expresión de la que no gozan en su vida cotidiana. Mediante ellos, se han llevado a cabo una serie de campañas y debates, sobre todo con posterioridad a estas revueltas que Bahammam ha calificado como “aftermath of uprisings” (2018: 15).

En 2011, por ejemplo, algunas mujeres organizaron una campaña denominada *#Teach me how to drive so I can protect myself* o *#Woman2drive*¹¹⁷, en árabe *Qiyādat al-mar’a al-sa’ūdiyya*¹¹⁸ (Mujer saudí conductora), organizada el 17 de junio de 2011, con el objetivo de desafiar la ley que prohibía conducir a las mujeres. Se trataba de una

(2011) “Arabia Saudí libera a un prominente clérigo chií para aplacar las protestas”, *El País*, 7 de marzo. Disponible en: http://elpais.com/diario/2011/03/07/internacional/1299452405_850215.html

¹¹⁷ Women’s right’s campaigning: <https://womensrights.informationactivism.org/en/cases/women2drive-saudi-arabia>

¹¹⁸ #قيادة_المرأة_السعودية

campaña pacífica en la que las mujeres se grabaron conduciendo e hicieron públicas estas imágenes a través de redes sociales, como *Twitter* y *Facebook*, y vídeos colgados en *Youtube*. Manāl al-Šarīf¹¹⁹ es, junto a Waṣīha al-Ḥuwaydar, una de las principales activistas que comenzó la campaña en mayo de ese mismo año. Ambas decidieron salir en coche y grabar un vídeo¹²⁰. Manāl fue detenida tras publicar el vídeo, lo que provocó que el 17 de junio de ese mismo año unas 30 o 40 mujeres tomaran el volante y publicaran sus propios vídeos conduciendo.



Figura 2. Campaña a favor de las mujeres conductoras
Junio, 2011 © Internet

Este tipo de campaña alcanzó su punto máximo en octubre de 2013, y con el hashtag *#Oct26Driving*, cuando unas 60 mujeres recogieron 16.600 firmas¹²¹ exigiendo un cambio respecto a la prohibición de conducir y se pusieron de nuevo al volante para ser posteriormente arrestadas por la policía (Eltahawy, 2015: 188).

Aunque en Yeda y en las zonas próximas al desierto ya se podía ver a mujeres saudíes conduciendo, este tipo de acontecimientos obligaron a las autoridades saudíes a

¹¹⁹ Por su condición de divorciada, ella no podía depender de su marido ni de otros hombres de su familia para desplazarse hasta su trabajo. Tras diez días de arresto por subir ese vídeo, fue arrestada de nuevo por romper un documento que había firmado ante los miembros de la Comisión para la Promoción de la Virtud y Prevención del Vicio en el que se comprometía a no romper de nuevo las leyes del reino. No obstante, anunció su participación en las protestas del 17 de junio de 2011, en las que las mujeres reclamaban su derecho a conducir, y fue detenida de nuevo, junto a siete mujeres más.

¹²⁰ Vídeo de Manal al-Sharif conduciendo en Arabia Saudí y por el que fue detenida: https://www.youtube.com/watch?v=sowNSH_W2r0

¹²¹ Véase: <https://www.theguardian.com/world/2013/oct/25/saudi-arabia-women-action-driving-laws>

tomar cartas en el asunto. En marzo de 2017, el príncipe Ṭalāl bin ‘Abd al-‘Azīz, gerente del Programa del Desarrollo del Golfo Árabe, fue el primero en anunciar en 2017 que el reino permitiría conducir a las mujeres. En septiembre, el Rey Salmān anunció que la prohibición de conducir sería levantada en junio de 2018, de acuerdo a las “normas establecidas”, tras confirmar esta vez que “la sociedad está preparada”, argumento que se venía utilizando como excusa para no conceder a las mujeres este derecho y, en gran parte, debido a presiones por parte del sector más conservador del establishment religioso. Entre ellos se encuentra el Šayj Sāliḥ bin Sa‘d al-Luḥayḍān, quien advirtió que “si una mujer conduce un coche, tendrá un impacto fisiológico negativo, ya que, tal y como muestran estudios fisiológicos, afecta automáticamente a los ovarios y empuja la pelvis hacia arriba” (Eltahawy, 2015: 10-11).

En junio de 2018, hubo otra campaña con el *hashtag* #DriveWeAllStandByYou, en árabe *Sūqī kullinā ma‘ak*¹²² (Conduce, estamos contigo), que invitaba a las mujeres a practicar su derecho a conducir unos días antes del 24 de junio, cuando, tras la fiesta del *‘īd al-Fiṭr*, se levantó por fin el veto de esta ley. Una reforma que fue recibida con entusiasmo¹²³ por parte de muchas mujeres que hicieron realidad su sueño y que calificaron como un paso adelante en la consecución de sus derechos. No obstante, a pesar de haber sido una reivindicación que muchas activistas saudíes llevaban haciendo durante décadas, no se debe pasar por alto que el triunfo de esta medida se la adjudicó el Estado saudí como parte de su “agenda reformista”¹²⁴ y que quedaría plasmada, en la versión árabe de la revista norteamericana *Vogue Arabia*, con una imagen de tinte ‘orientalista’ de la princesa Hayfā’ bint ‘Abd Allāh Āl Sa‘ūd¹²⁵ al volante de un descapotable, como “símbolo del feminismo” en el país.

¹²² #سوقي_كلنا_معاك

¹²³ Una de muchas mujeres que tomaron el volante ese día para celebrarlo fue Lisa, una rapera de Yeda, que difundió un vídeo musical el mismo día que se autorizó a las mujeres conducir en Arabia Saudí. Véase: <https://www.youtube.com/watch?v=GFVY5gmWPpw>

¹²⁴ Como consecuencia de esta medida, el gobierno ha habilitado centros de reconocimiento de las licencias obtenidas en el extranjero y varias academias en diferentes ciudades, además de ofrecer a las mujeres nuevas oportunidades laborales para trabajar como taxistas, siguiendo su ambicioso plan 2030 para elevar la tasa de empleo femenina del 22% al 30% en todos los sectores.

¹²⁵ Es la esposa de Bandar bin Šultān, un príncipe saudí que ha dirigido, entre otras actividades, los servicios de inteligencia saudíes. González Qijano señala que la princesa también fue sospechosa de financiar los atentados del 11 de septiembre: <https://cpa.hypotheses.org/category/saoudie>



Figura 3. Portada *Vogue Arabia*
Junio, 2018 © Revista Vogue Arabia

Si bien es verdad que las mujeres no necesitan la firma de sus tutores para obtener el permiso de conducir, el fin de la prohibición no estuvo exento de algunas condiciones que se establecieron para adaptarse a los parámetros del reino, y que Al-Rasheed ya había pronosticado y juzgado como absurdas (2013: 169). Entre ellas, la apertura de autoescuelas exclusivas para mujeres con profesoras poseedoras de permisos obtenidos en el extranjero, la selección de agentes mujeres para dirigir el tráfico y otras como la prohibición para las mujeres conductoras de uber de transportar a otras personas que no sean de su mismo género, así como la habilitación de aparcamientos segregados.

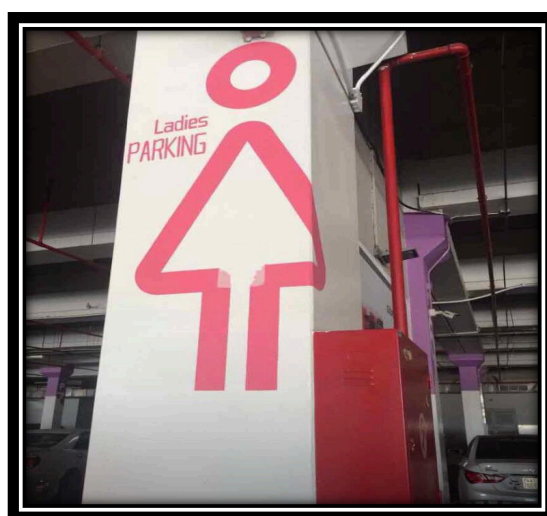


Figura 4. Aparcamiento exclusivo para mujeres
Riad, abril 2018 © Tamara Rodríguez Castellanos

Además, un mes antes de que entrara en vigor esta ley, doce activistas de derechos humanos —ocho hombres y cuatro mujeres— fueron detenidos sin cargos y sin asistencia letrada, con la excusa de “representar una amenaza para la seguridad del Estado”¹²⁶, acción que no oculta más que el miedo del gobierno a que este grupo de activistas se atribuyan y enorgullezcan de este logro, que en realidad es suyo, en público. Precisamente, entre las detenidas, se encuentran tres activistas, Luġayn al-Haḍlūl, Imān al-Nafyān y ‘Azīza al-Yūsif, muy conocidas en el reino por luchar durante años por la derogación de la ley que impedía a las mujeres conducir y por el fin del sistema de tutela masculina.

Entre las tímidas reformas que ha llevado a cabo el Estado en los últimos años como parte de su agenda política, está la inclusión de las mujeres en el Consejo Consultivo, que fue anunciada por el rey ‘Abd Allāh en septiembre de 2011, pero que no llegó a concretarse hasta febrero de 2013. Ese año el monarca nombró a 30 mujeres, entre las que se encontraban universitarias, activistas de derechos humanos y dos princesas, para que formaran parte de este cuerpo político¹²⁷. Así pues, las mujeres lograron tener representación en este órgano por primera vez desde que fuera creado por el rey Fahd en 1992. Asimismo, en 2011, el rey ratificó —mediante un decreto real en el que argumentaba la importancia de poner fin a la marginación a la que estas estaban abocadas en la arena política— la participación de las mujeres en las elecciones municipales de 2015, que dio lugar a una campaña en *Twitter* iniciada por estas para animar a las mujeres a ejercer su derecho al voto con el tweet *#YourVoiceCanMakeADifference*, en árabe *Ṣawtu-ki yafrīq*¹²⁸ (Tu voz hace una diferencia).

Finalmente, el 12 de diciembre de 2015, por primera vez en la historia del país las autoridades permitieron a las mujeres participar en las elecciones municipales en las que pudieron votar y presentarse como candidatas¹²⁹. Las elecciones fueron una victoria significativa y simbólica para las mujeres, sobre todo porque muchas de ellas llevaban luchando por este derecho durante más de una década.

¹²⁶ Véase: <https://www.amnesty.org/es/latest/news/2018/08/saudi-arabia-outrageous-ongoing-detention-of-women-rights-defenders-reaches-100-days/>

¹²⁷ Véase: <http://www.aljazeera.com/news/middleeast/2013/02/2013219201637132278.html>

¹²⁸ صوتك يفرق #

¹²⁹ Véase: <http://edition.cnn.com/2015/12/12/world/saudia-arabia-women-vote>. Una semana después de las elecciones, varias candidatas a concejalas hablan para la prensa: <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-35112844> y <https://www.bbc.com/news/world-middle-east-35075702>



Figuras 5 y 6. Tweets del día de elecciones municipales en Arabia Saudí. Primera vez que las mujeres votan. Diciembre, 2015. ©Twitter @Saudiwomenvote

Las elecciones municipales de 2015 se anunciaron para elegir a dos tercios de los miembros de los 284 consejos municipales en todo el reino. Se presentaron 978 mujeres como candidatas, una cifra muy reducida frente a 5,938 hombres y, aunque la afluencia a las urnas fue baja, el total de mujeres votantes fue de 130.637. Al final, veintiún mujeres fueron elegidas concejales¹³⁰ para los consejos municipales de las diferentes zonas del país, tal y como vemos en la fotografía.



Figura 7. Número total de mujeres electas en 2015

©Twitter @Saudiwomenvote

Si el porcentaje que ganaron las mujeres en relación a los hombres no es ni proporcional ni representativo respecto al número total de votos del país, para todas las mujeres constituyó una victoria, ya que el derecho al voto suponía el inicio, aunque todavía tímido, de un largo camino hacia la igualdad¹³¹. Un camino, que en 2016, se

¹³⁰ Entre las candidatas ganadoras se encuentran Lamā al-Sulaymān, vicepresidenta de la Cámara de Comercio e Industria de Yeda, y Hudā al-Juraysī, miembro de la Cámara de Comercio e Industria de Riad.

¹³¹ Véase: <https://www.aljazeera.com/news/2015/12/women-win-seats-landmark-saudi-arabia-elections-151213054750832.html>

volvió a ver truncado por la decisión del gobierno central de que las sesiones de los consejos municipales estuvieran segregadas y de que las mujeres participaran vía teleconferencia. Tras el comunicado gubernamental, una de las diputadas decidió dimitir (Human Right Watch, 2016: 5). Esto demuestra que los cambios son aún muy limitados, porque las autoridades obstaculizan la capacidad de las mujeres para participar en la vida pública y ocupar cargos de poder.

I'am a lawyer, en árabe *Anā muhāmiya*¹³² (Soy abogada), fue otra de las campañas, emprendidas por las mujeres durante 2011, en la que demandaban que las mujeres pudieran dedicarse formalmente a esta profesión, mediante una licencia legal expedida por el Ministerio de Justicia.



Figura 8. Logo de la campaña “Soy abogada”.

Enero, 2012 © Facebook, I'm a lawyer



Figura 9. Artículo sobre la campaña en el periódico ‘Ukāz.

Diciembre, 2011 © Facebook, I'm a lawyer

132

Campaña “I’am a lawyer”: <https://www.facebook.com/Im-a-lawyer-%D8%AD%D9%85%D9%84%D8%A9-%D8%A3%D9%86%D8%A7-%D9%85%D8%AD%D8%A7%D9%85%D9%8A%D8%A9-295675097129386/>

Esta campaña fue consecuencia de otras reformas que inició el gobierno a lo largo de 2012, en lo que se refiere a la integración de la mujer en la esfera pública. En octubre de ese año, un grupo de graduadas en derecho entregó al gobierno una petición con 3.000 firmas para poder trabajar como abogadas. Por primera vez, el comité de expertos del Consejo de Ministros aprobó los estatutos que el Ministerio de Justicia había elaborado para permitir a las mujeres obtener la licencia¹³³ para ejercer la abogacía, puesto que hasta ese momento las mujeres solo podían trabajar como asesoras legales en algunas compañías y bancos. En un primer momento, la propuesta del Ministerio sugería restringir el trabajo de las letradas atribuyéndoles únicamente casos de mujeres, confiriéndoles una oficina especial y separada y prohibiéndoles presentar casos directamente en los tribunales. Desde entonces, las abogadas¹³⁴ tienen el derecho de administrar su oficina sin depender de otras sucursales y atender tanto a mujeres como a hombres¹³⁵, competencias hasta entonces reservadas únicamente a los hombres.

En verano de 2016, las mujeres saudíes retomaron la campaña en contra del sistema de tutela masculina en virtud de la cual un *mahram* o tutor es el encargado de controlar a la mujer y decidir si puede viajar, estudiar en el extranjero, someterse a una intervención médica, abrir una cuenta bancaria, alquilar un apartamento, ir a los tribunales, etc.

Ese mismo año, la organización Human Rights Watch¹³⁶ publicó un informe — basado en las entrevistas que un investigador hizo a 53 mujeres y siete hombres, procedentes de varias zonas del país— denunciando las prácticas discriminatorias de la tutela masculina mediante vídeos de animación que mostraban historias reales de la violencia a la que se enfrentan las mujeres diariamente en el país, al mismo tiempo, que se hacía pública una campaña a través de las redes sociales con el *hashtag*

¹³³ Entre los requerimientos para obtener la licencia se incluyen: prácticas durante tres años en una oficina de abogacía acreditada; experiencia en la enseñanza de la jurisprudencia y ley islámica en alguna universidad; realización de estudios de posgrado en otras instituciones educativas del reino; experiencia en asesoría legal en alguna empresa internacional del país, así como la destreza a la hora de representar a un cliente en la Fiscalía Nacional, en agencias de investigación o en cualquier notaría pública.

¹³⁴ Bayān al-Zahrān fue una de las primeras saudíes autorizadas para practicar la abogacía en Arabia Saudí. En 2014, creó un bufete de abogados dirigido por mujeres. En la actualidad, defiende casos tanto de mujeres como de hombres en materia familiar, económica y social.

¹³⁵ El comité de expertos apoyó finalmente el derecho de las mujeres a manejar diferentes tipos de casos legales sin restricciones, tras una serie de acaloradas discusiones que tuvieron lugar entre diferentes expertos procedentes del ámbito judicial y religioso, ya que algunos se manifestaban en contra de las mujeres abogadas.

¹³⁶ Informe de Human Rights Watch: <https://www.hrw.org/report/2016/07/16/boxed/women-and-saudi-arabias-male-guardianship-system>

#IamMyOwnGuardian, en árabe *Sa'ūdiyyat naṭlub isqāṭ al-wilāya*¹³⁷ (Las saudíes piden la abolición del sistema de tutela).



Agosto, 2016 © Twitter @Ms Saffaa (Activista cultural)

Esta campaña¹³⁸, que logró recoger 14.500 firmas, se emprendió nuevamente tras las tímidas reformas que tuvieron lugar entre 2009 y 2013, por las que el gobierno se comprometía a abolir el sistema de tutela —sobre todo después de la entrega del Examen Periódico Universal (EPU) en el Consejo de Derechos Humanos de las Naciones Unidas—, pero que nunca llegó a término.

En agosto de 2013, el Consejo de la Šūrā aprobó la “Ley de Protección contra el Abuso”, que penalizaba el abuso doméstico castigándolo con una pena de hasta un año de prisión o el pago de 50.000 riales (13.000 dólares) en multas (Eltahawy, 2015: 147). Debido a la ausencia de un código penal, antes de esta ley, no existía ninguna norma que imputara la violencia doméstica como comportamiento delictivo.

Después de ser aprobada, la Fundación King Khalid llevó a cabo otra campaña para la sensibilización y prevención de la violencia de género a través de un póster que se hizo viral en internet. En él aparecía una mujer con un niqab con uno de los ojos

¹³⁷ *#سعوديات_نطلب_إسقاط_الولاية*

¹³⁸ La oposición a esta iniciativa ha dado lugar a otra campaña llamada “My Guardian knows what is the best for me” (Mi tutor sabe lo que es mejor para mí), dirigida por dos princesas y apoyada por la élite saudí. Se trata de una campaña que quiere seguir manteniendo la tutela masculina, enfrentándose así a las mujeres que exigen ser tratadas como adultas: <https://saudiwoman.me/2009/09/03/my-guardian-knows-whats-best-for-me/> Además de la protesta de muchos líderes religiosos, como el Grand Mufti Šayj ‘Abd al-‘Azīz al-Šayj, ellas consideraron la disolución de la tutela como un crimen contra el islam.

amoratados con la frase “Some things can’t be covered. Fighting Women’s Abuse Together” (Algunas cosas no se pueden tapar. Luchando juntos contra la violencia contra las mujeres).



Figura 12. Foto de la campaña contra la violencia doméstica
© King Khalid Foundation

Muchos activistas se mostraron entusiasmados con la aprobación de la ley que criminalizaba el abuso doméstico, pensando que era una señal de que el reino se empezaba a tomar en serio la violencia que se ejercía contra las mujeres, y también sobre las trabajadoras domésticas. No obstante, los cambios continuarían siendo inefectivos, mientras siguiera en vigor el sistema de tutela, que en la actualidad sigue tratando a las mujeres adultas como menores y coarta sus derechos por la dependencia manifiesta que tienen hacia sus tutores, como dan fe los testimonios de Mudī y ‘Arwa, dos saudíes que huyeron de su país por esta razón¹³⁹.

De hecho, la organización Human Rights Watch elaboró un informe en el que criticaba esa ley por no detallar los mecanismos de aplicación específicos que garantizan la pronta investigación de los abusos y de los autores que las cometen, amén de recalcar que la ley no hacía explícito que la violación conyugal era un crimen¹⁴⁰. De esta forma, la ley fue otra de las reformas maquilladas del gobierno para reforzar su imagen en el exterior, quedando reflejada meramente en papel sin llevarse a cabo en la práctica.

Si bien es cierto que, en el transcurso de una generación, muchas mujeres han logrado insertarse poco a poco en la esfera pública, aún perviven en el país numerosas

¹³⁹ Véase: <https://www.youtube.com/watch?v=oT82Cjr6Zk0&app=desktop>

¹⁴⁰ Véase: <https://www.hrw.org/news/2013/09/03/saudi-arabia-new-law-criminalize-domestic-abuse>

formas de discriminación de género. Según el periódico *al-Hayāt*, en 2015 había más mujeres que hombres estudiando en las universidades saudíes con un porcentaje del 51,8 %¹⁴¹. No obstante, aunque hayan aumentado estas oportunidades para ellas, aún no hay igualdad de acceso, sobre todo para aquellas mujeres que viven en áreas rurales. En los últimos años, las saudíes han conseguido ocupaciones y puestos en los ámbitos de educación, sanidad, trabajo social, administración, y mundo empresarial. Asimismo, desde el nombramiento de las 30 mujeres para formar parte del Consejo Consultivo y desde las elecciones de 2015, las mujeres han empezado a desempeñar puestos de autoridad política, pero, respecto al porcentaje de hombres, el progreso sigue siendo muy lento y duro para ellas, pues tienen que enfrentarse en numerosas ocasiones con sectores conservadores que buscan relegarlas al espacio privado. Esta discriminación es visible en cuanto a la tasa de desempleo de las mujeres, que en 2016 era de un 34,6% frente al 12,1% de hombres¹⁴², y en la que un 15,2% de las mujeres en edad laboral trabajan frente al 75% de los hombres¹⁴³¹⁴⁴; hay 21 concejales frente a 3.150 hombres y 67 abogadas de los 3.400 hombres que ejercen la profesión y con los que se ven obligadas a lidiar cuando tienen que representar a clientes¹⁴⁵. Asimismo, la segregación de sexos persiste todavía, pero con el tiempo se ha ido produciendo una aceptación implícita y no oficial de la mezcla de sexos en lugares públicos¹⁴⁶. Tal y como agregan Le Benger (2013) y Le Renard (2008), aunque los trabajos de las mujeres todavía se concentran más en los campos educativo o sanitario, las políticas de segregación de sexos han creado

¹⁴¹ Véase: <https://english.alarabiya.net/en/perspective/features/2015/05/28/More-women-than-men-in-Saudi-universities-says-ministry.html>

No obstante, un estudio sobre la educación de las mujeres señala que, a pesar de haber más mujeres en las universidades que hombres, todavía hay falta de profesoras en la educación superior. Igualmente, hay en torno a 35.537 estudiantes saudíes en el extranjero, según datos del 2014. Aunque el gobierno haya enfatizado la igualdad y la necesidad de que las mujeres accedan a las universidades y estudien fuera, ellas siguen enfrentando algunas dificultades. Por ejemplo, si quieren estudiar en otros países deben disponer de la autorización de su tutor e, incluso, en las propias universidades se les tiene vetado el acceso directo a la biblioteca (Alhareth, Y., al-Dighrir, I. y Alhareth, Y., 2015: 12).

¹⁴² Según datos de 2016 de la Agencia de Estadística gubernamental (Bawābat ta'dād al-sa'ūdiyya): <https://www.stats.gov.sa/en/820>

¹⁴³ Véase: <https://stepfeed.com/130-more-women-are-working-in-saudi-arabia-study-reveals-3366>

¹⁴⁴ Sobre todo después de que llevaran a cabo un boicot en las tiendas de lencería para que se les permitiera trabajar de cara al público. Un real decreto de 2011 permitió a las mujeres trabajar en tiendas de lencería, joyería y ropa.

¹⁴⁵ Véase: <http://www.economist.com/news/middle-east-and-africa/21694406-progress-women-has-gone-reverse-under-new-king-one-step-forward-one-step>

¹⁴⁶ Sin embargo, cada vez hay más espacios que escapan a ese control. En la Universidad del Rey 'Abd Allāh de Ciencia y Tecnología los estudiantes, chicos y chicas, acuden a las mismas conferencias y se mezclan libremente; los grupos de prácticas del último año de la carrera de medicina son mixtos. Además hay tiendas en las que hombres y mujeres sirven a una clientela mixta: <https://edition.cnn.com/2018/02/06/middleeast/saudi-women-in-the-workforce/index.html>

instituciones femeninas que les han ofrecido oportunidades adicionales en otro tipo de sectores: comercial, empresarial, etc. Por ejemplo, existen desde los años ochenta sucursales de bancos exclusivamente femeninos u otras instituciones de consumo que han dado lugar al desarrollo de un mercado femenino. Esto les ha facilitado el acceso a trabajos que estaban exclusivamente reservados a los hombres. El acceso a empleos, dentro de este sector femenino, y la posibilidad de abrir sus propias empresas a su nombre, les han permitido un progresivo empoderamiento y autonomía, que quizás no hubiera sido posible dentro de una esfera exclusivamente masculina. Sin embargo, es discutible si eso representa la consecución de un derecho o un paso más en la marginación.

En mayo de 2016, el príncipe heredero Muḥammad bin Salmān anunció el proyecto de reforma “Visión Saudí 2030” que incluye lo siguiente: “the government will continue to develop [women’s] talents, invest in their productive capabilities and enable them to strengthen their future and contribute to the development of our society and economy”¹⁴⁷. Para facilitar la incorporación de las mujeres al mercado laboral se han eliminado medidas que anteriormente eran requeridas como el permiso del tutor para poder trabajar, abrir una empresa, trabajar en el sector comercial, etc. No obstante, el gobierno saudí tiene difícil llevar a término lo que se propone si sigue permitiendo el sistema de tutela, a pesar del reciente decreto¹⁴⁸ dictado por el rey Salmān bin ‘Abd al-‘Azīz para revisarlo, pues este restringe las capacidades de muchas mujeres, quienes se ven incapaces de llevar a cabo sus objetivos por la negativa de sus tutores y de contribuir, con ello, a la sociedad y economía saudíes.

Contexto sociocultural

Algunos intelectuales saudíes, como el escritor ‘Abd al-Ḥafīz al-Šammārī y el poeta Fayṣal Akram, coinciden en apuntar que durante 2011 y 2012, la producción literaria y cultural desciende debido al estallido de las revoluciones árabes. No obstante, en nuestra opinión, la escena cultural saudí presenta un interés particular durante ese periodo, precisamente porque proliferaron discursos que abordaban cuestiones como la política, la libertad, la sociedad y eran continuamente filtrados por los jóvenes por medio

¹⁴⁷ Véase: “Providing Equal Opportunities”: <http://vision2030.gov.sa/en>. P. 37.

¹⁴⁸ De momento el decreto solo contempla el que las mujeres se beneficien de la educación y de la sanidad y trabajar en el sector público y privado sin tener que pedir por ello el consentimiento de su tutor: <http://www.gulf-insider.com/saudi-king-orders-women-no-longer-need-mans-permission-travel-study-make-police-complaints/> Hay un documento que se les entrega a las mujeres antes de empezar a trabajar para que sus tutores les firmen y que se ha convertido en mera burocracia, porque estos no suelen poner problemas (T. Rodríguez Castellanos, conversación, septiembre 2018).

de las redes sociales como *Twitter*, *Facebook*, etc, mecanismos que les permitieron sentir que tenían voz y que podían ser escuchados en todo el mundo.

Por su parte, al-Šammarī coincide con la literata y doctora ‘Ā’iša al-Ḥakamī y el literato saudí Ṣulṭān al-Qaḥṭānī en que las elecciones de los clubes literarios fueron un paso importante en la escena cultural del momento, ya que, por primera vez en la historia literaria saudí, a las mujeres se las permitió participar en ellas y ser elegidas como gestoras para los consejos de administración que se encargan de la organización de los eventos culturales. Aparte de este ejercicio democrático —que fue el primero en el ámbito cultural—, al-Ḥakamī, junto con el poeta Akram, apuntan a que la Feria del Libro¹⁴⁹, celebrada en 2011, tuvo especial importancia debido al alto porcentaje de mujeres que, además de asistir, adquirieron una gran cantidad de obras literarias.

Existen otros eventos culturales destacables durante este periodo. Raġā’ ‘Ālim fue co-ganadora del premio “International Prize for Arabic Fiction” por su novela *Ṭawq al-ḥamām* (El Collar de la paloma), y el novelista Yūsif al-Muḥaymīd recibió el premio *Abū al-Qāsim al-Šābbī* por su novela *al-Ḥamām la yaṭīr fī Burayda* (Las palomas no vuelan en Buraidá) (al-Raḥmān Yūsif, 2012).

Más allá del ámbito literario, destacadas artistas saudíes han conseguido en los últimos años romper muchas de las barreras de su sociedad, dando a conocer sus obras de arte no solo a nivel local, sino también internacional. Este es el caso de Šādiyya ‘Ālim, hermana de la escritora Raġā’, quién en 2011 presentó su obra *al-Qaws al-Aswad* (Arco Negro) en la 54ª Exposición Internacional de Arte de La Biennale di Venezia¹⁵⁰.

Manāl al-Duwayn es otra de las artistas prominentes de la escena cultural contemporánea. En sus trabajos aborda cuestiones sociales y de género. En 2012, presentó su trabajo *Ismī* (Mi nombre)¹⁵¹, con el objetivo de hacer una crítica a la práctica sociocultural saudí en la que decir el nombre de una mujer en público supone una vergüenza para la familia. El proyecto reunió a un grupo de mujeres que tenían que escribir sus nombres en grandes cuentas de rosario y una vez hecho lo colgaron del techo en una sala de exposiciones de Yeda. En 2015, expuso su proyecto *Sidelines*, que consistía

¹⁴⁹ El poeta Fayṣal Akram destaca la importancia que tuvieron en ese año las traducciones de literatura saudí a otros idiomas, pero que a pesar de estar impresas y listas para su distribución fueron retiradas y escondidas de muchos de los pabellones de exhibición, al parecer por un problema monetario. Akram exigió la intervención del Ministerio de Justicia para ayudar a distribuir y adquirir estos trabajos.

¹⁵⁰ Véase:

<http://archive.aawsat.com/details.asp?section=54&issueno=11794&article=612457#.WQxhmFM19DU>.

El proyecto cuenta con una total ausencia de color y es una representación física del negro vinculado a su pasado e inspirado en los cuentos contados por sus tías y abuelas en La Meca.

¹⁵¹ Página personal de la artista: <https://www.manaldowayan.com/my-name.html>

en tejidos tradicionales hechos por mujeres beduinas. Con él abordaba el problema de la marginalidad a la que habían sido sometidas las mujeres beduinas, quienes desde siempre habían ganado su propio dinero gracias a sus trabajos de artesanía, pero que con la modernización del país se habían visto abocadas a la indigencia¹⁵². La escena cinematográfica saudí —si bien todavía incipiente en el país, pero con pronóstico de eclosionar en los próximos años a la luz del plan “Visión 30” con inversores que se están interesando por este sector—también presenta novedades con la primera directora de cine saudí, Hayfā’ al-Manṣūr, que presentó, en 2012, su primera película con el título de *Wādja* (*La bicicleta verde*) (al-Raḥman Yūsif, 2012)¹⁵³, que es el nombre de la protagonista, quien representa una chica fuerte, carismática y rebelde que desafía muchos de los tabúes sociales que viven las mujeres en su sociedad. Es la primera película que se graba enteramente en Arabia Saudí y tuvo tanto éxito que, al poco tiempo, se estrenó internacionalmente.



Figura 13. Cartel de la película “La bicicleta verde. Wadja”
Junio, 2013 © Internet

En los años siguientes, en la escena cultural también se observó cierta relajación en cuanto a segregación de sexos se refiere. A finales de 2012, el director del Club Literario de Yeda, ‘Abd Allāh al-Sulāmī, permitió a las mujeres que se sentaran en la

¹⁵² Véase: <http://www.middleeasteye.net/in-depth/features/growing-art-scene-saudi-finally-making-space-women-artists-790671651>

¹⁵³ Véase: <https://www.theguardian.com/film/2013/sep/16/wadja-oscars-saudi-arabia>

misma sala que los hombres durante las actividades del club. Desde la creación del club en 1975¹⁵⁴, la segregación ha estado vigente en las actividades que se han llevado a cabo en este tipo de clubes como la recitación poética, las competiciones culturales, las conferencias literarias, los seminarios semanales, etc. De hecho, en 1989, se produjo un incidente en el Club Literario de Yeda que organizaba un recital de poesía y en el que varias mujeres poetas habían sido invitadas a participar. Por supuesto, las mujeres tenían una sala separada de los hombres y disponían de un circuito cerrado de televisión para verlos y escucharlos. Por su parte, los hombres únicamente podían escuchar a las mujeres. Tras la lectura de estas últimas, algunos de los asistentes masculinos se indignaron y argumentaron que la recitación poética de las féminas era un modo de insinuar a los hombres (Arebi, 1994: 36).

Por su parte, al-Sulamī tomó la determinación de rechazar la segregación de género en el Club, lo que le enfrentó con un grupo de hombres que protestaban por la presencia de las mujeres en su misma sala.

El portavoz del Club, ‘Abd Allāh Ŷada’, dijo que las mujeres ya habían adquirido el hábito de sentarse con los hombres desde hacía un tiempo y se negaban a moverse a las salas reservadas para ellas que el Club les había proporcionado. Tras estas alegaciones, la mayoría de los detractores cambiaron de opinión y acudieron al seminario en el que se habló sobre la cuestión de la alineación y la condición de las mujeres en un país dividido entre dos polos: los que se muestran favorables y los que se oponen a los derechos de las mujeres. Mucho antes en 2007, en un seminario que se tuvo lugar en el Club Literario de Riad, la blogera Hadīl al-Ḥudayf expresó la importancia de educar a las mujeres en la creación de blogs como medio de expresar sus opiniones e influir en las decisiones políticas¹⁵⁵.

Samar Fatany (2013) afirma que el papel de los medios de comunicación ha sido clave para cambiar mentalidades en una sociedad cerrada que aún mantiene costumbres muy rígidas. Por eso, la doctora al-Fāsī, quien opina que es imprescindible la libertad de prensa, creó en 2006 una red para que los escritores y periodistas puedan reclamar reformas civiles, educar al público sobre asuntos vitales que afectan sus vidas y llamar la atención del gobierno para poder encontrar soluciones a estos.

¹⁵⁴ Antes de la fundación del Club literario de Yeda, existía una asociación literaria llamada “al-Musamerat”, que llevaba las mismas actividades hasta el establecimiento del Club <http://www.kuna.net.kw/ArticlePrintPage.aspx?id=1097552&language=en>

¹⁵⁵ Véase: <http://www.arabnews.com/node/293666>

Aparte de la prensa escrita que desde los años sesenta había sido un espacio que había contribuido a expandir la actividad literaria, en plena era de internet, nos encontramos con otros soportes virtuales que hacen posible otra manera de escribir y que afectan al proceso literario y creativo, puesto que facilitan la elaboración y distribución de estos productos¹⁵⁶. En la actualidad, han surgido otros elementos que se alejan del formato libro, como el hipertexto, la novela gráfica, animación, etc., y que amplían las posibilidades del discurso narrativo.

En los últimos años, por ejemplo, el fenómeno del blog y las redes sociales (*Facebook, Twitter, Instagram, Snapchat*) ha ido en aumento en Arabia Saudí, así como en el resto de los países de la región, y ha dado lugar a géneros como la blognovela, la twitteratura, el twitpoema, la hiperficción, etc.

Según un estudio de la Universidad de Harvard, en el reino hay cinco mil *blogeros* y de esos el 46% son mujeres. Estos espacios virtuales, que surgen de manera difuminada y desde distintos puntos, se configuran como espacios autónomos desde donde se contruyen nuevos discursos, que no pueden ser expresados abiertamente en la vida real. Tal y como explica Žižek:

Muchos se quejan de que Twitter o Facebook son comunidades artificiales, sucedáneos de la interacción humana cara a cara. Yo celebro estas comunidades artificiales; te permiten escapar de tu lugar aislado en la sociedad. Imagina vivir en un país como Arabia Saudí. Yo me sentiría liberado usando Twitter (Žižek, 2011)¹⁵⁷.

Estos canales permiten expresarse a los diferentes sectores de la sociedad y no solo a aquellos vinculados con la élite saudí. Por ejemplo, gracias a su blog *Saudiwoman*¹⁵⁸, la joven activista de clase media Imān al-Nafyān ha podido reivindicar una serie de reformas sociales concernientes a las mujeres saudíes. Como su blog hay otros tantos a través de los cuales la población reclama participar en las políticas que gobiernan sus vidas. Esto refleja el cambio social que está viviendo el país, puesto que internet permite acceder a todo tipo de información que hace cambiar los imaginarios y romper muchos moldes sociales.

¹⁵⁶ Véase: <http://www.jornada.unam.mx/2014/01/12/sem-xabier.html>

¹⁵⁷ Véase: http://elpais.com/diario/2011/04/01/tentaciones/1301682172_850215.html

¹⁵⁸ Véase: <https://saudiwoman.me/>

Imān se puso en riesgo tras recibir una notificación por parte de la policía para que dejara de escribir. No obstante, ella siguió adelante alegando que no estaba en contra del gobierno ni de la religión, sino que su labor consistía en escribir sobre temas sociales.

Otro ejemplo de esta nueva *ciberliteratura* o literatura electrónica es la creación de *Jahanamiya* (que significa en español ‘buganvilla’), la primera revista literaria feminista de Arabia Saudí. Su creadora y editora principal es ‘Ahd Niyāzī, una saudí que nació en Yeda, pero que lleva la mayor parte de su vida en los Estados Unidos. El crecer entre dos mundos diferentes, el posicionarse como un ser de frontera es lo que la ha impulsado a la creación de esta revista, con el objetivo de tender un puente entre ambas culturas. Por un lado, le interesa contrarrestar aquellos estereotipos acerca de las mujeres de Oriente Próximo y, por otro, ofrecer a las mujeres saudíes una plataforma en la que poder expresarse.

Niyāzī lanzó esta revista electrónica en verano de 2015. Desde entonces se han publicado cuatro números. Cada uno de ellos se centra en un tema particular relacionado con la sociedad saudí: *al-Qahwa al-‘arabiyya*¹⁵⁹ (Café árabe) de verano de 2015, *Ismu-ki*¹⁶⁰ (Tu nombre) de invierno de 2016, *Awlād*¹⁶¹ (Chicos) de otoño de 2016 y *al-Taḥarruk*¹⁶² (Movimiento) en 2017.



Figura 14. Portadas de los cuatro primeros números de la Revista *Jahanamiya*

© Revista *Jahanamiya* online

Cada uno de los números tiene diferentes publicaciones escritas en árabe y en inglés y abordan la temática del título en cuestión. Los textos están escritos exclusivamente por mujeres saudíes, mujeres que no son escritoras profesionales, sino empresarias, artistas, madres que no trabajan, etc. Eso es lo que hace el trabajo de Niyāzī mucho más relevante, pues rescata voces de las mujeres de los diferentes estratos que conforman la sociedad saudí.

¹⁵⁹ Véase: <http://jahanamiya.com/category/issue-1/>

¹⁶⁰ Véase: <http://jahanamiya.com/category/issue-2/>

¹⁶¹ Véase: <http://jahanamiya.com/category/issue-3/>

¹⁶² Véase: <http://jahanamiya.com/category/issue-4/>

La utilización del hipertexto en esta revista de soporte digital le permite a Niyāzī expandirse y trascender los límites de la forma tradicional de escritura. De esta manera, la revista está conformada por una serie de bloques de texto —que incluyen géneros como la ficción, la poesía, no-ficción creativa, etc.—, que van acompañados con imágenes con una temática similar a la del texto —algunas son ilustraciones originales de las artistas regionales y otras son copias— y que están conectados entre sí por medio de vínculos, permitiendo al lector moverse con facilidad dentro de la aplicación y elegir el tema sobre el que se quiere leer.

Censura estatal y editoriales transfronterizas: Dār al-Sāqī y Sindibād li-l-Našr wa-l-I'lām

Retomando lo que Ṭālib al-Rifāʿī refería más arriba, los escritores en el mundo árabe se enfrentan con muchas dificultades para publicar sus novelas, sobre todo tratándose de escritoras saudíes. Es cierto que la ligera relajación de la censura ha permitido que editoriales saudíes, como Dār al-Kifāḥ li-l-Našr¹⁶³ y otras editoriales del Golfo, empiecen a estar interesadas por las obras de sus compatriotas saudíes, algo que hasta hace pocos años resultaba complicado, sobre todo con las novelas que abordaban temas más comprometidos o tabúes, puesto que es el Estado, en último término, el que autoriza a las industrias editoriales a publicar y el Ministerio de Información el que emite las licencias y el encargado de retirarlas cuando un libro no se adapta a sus directrices. Es lo que ocurrió con la novela *Zā'irāt al-Jamīs* (Las visitantes del jueves), de Badriyya al-Bašīr, que al poco tiempo de ser publicada fue prohibida en el país, debido a los numerosos *tweets* que atacaban¹⁶⁴ a la autora por el contenido sexual explícito, y que se desencadenaron a raíz de que un cliente de la librería Ŷarīr descubriera el libro en uno de los apartados de la sección infantil¹⁶⁵. A menudo son las propias denuncias por parte de la sociedad, más que del Estado, las que provocan que los libros sean prohibidos.

¹⁶³ Dār al-Kifāḥ li-l-Našr: <http://www.alkifah.com.sa/al-kifah-publishing-house/?lang=ar>.

Página en Twitter: <https://twitter.com/kifahpublishing?lang=es>

¹⁶⁴ Entre ellos se encontraba el *tweet* del intelectual y escritor Turkī al-Ḥamad, que tachaba a todos aquellos que defendían ese “escándalo” de libidinosos: https://twitter.com/hashtag/%D8%A8%D8%AF%D8%B1%D9%8A%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%B4%D8%B1?src=hash

¹⁶⁵ Véase: <https://arablit.org/2017/11/03/read-an-excerpt-from-badriya-albeshrs-thursdays-visitors-newly-banned-in-saudi/>

Mudun al-Milḥ (Ciudades de Sal) de ‘Abd al Raḥman Munīf y *Chicas de Riad* de Rayā’ al-Sānī se cuentan entre otros tantos libros que han sufrido censura en el país desde que fueran publicados. De hecho, en la Feria del Libro de 2017 se prohibió su distribución¹⁶⁶. No obstante, a pesar de que la censura obstaculice el trabajo a los escritores, en ocasiones, —como en el caso de estas novelas— la prohibición y la polémica de estas les ha llevado a la fama.

Muchas de estas controvertidas novelas están publicadas en editoriales transfronterizas, porque en Arabia Saudí la mayoría de ellas se siguen focalizando más en la publicación de libros islámicos e históricos que en los literarios (J. al-Ŷīzāwī, entrevista personal, 2017). Tras la publicación fuera de las fronteras de sus países, muchas de las escritoras intentan distribuir sus libros en el reino, pero para ello tienen que conseguir una licencia autorizada (H. Ḥiḡāzī, entrevista personal, 2017).

Varias han sido las editoriales transfronterizas que se han interesado en publicar novelas escritas por mujeres saudíes, sobre todo tras el impacto del fenómeno *tsunami* de la narrativa saudí. Entre ellas están:

*Dār al-Sāqī*¹⁶⁷

Es la editorial libanesa más importante que empezó a apostar por la literatura saudí escrita por mujeres. Desde el 2005, varias han sido las novelas que ha publicado Dār al-Sāqī, gracias al contacto que se ha producido entre la editorial y las escritoras. Este se ha llevado a cabo de dos maneras: por teléfono y por correo electrónico o a través de las Ferias del Libro, en las que la editorial entró en contacto con ellas directamente, después de ver sus trabajos y artículos (M. Šam‘ūn, entrevista personal, 2015). En cuanto al proceso de selección hay varios criterios que sigue la editorial para elegir las novelas a publicar, entre ellos “el nombre de la autora, el nivel literario del texto presentado, el contenido y la capacidad de comercialización (...). Después del proceso de selección se revisa el texto, se corrige y se reedita con precisión, además de proponer modificaciones y cambios en coordinación con la escritora” (M. Šam‘ūn, entrevista personal, 2015).

En lo que respecta a la censura, esta va siendo superada progresivamente, ya que aunque los libros se prohíban en el reino, cada vez hay más medios para acceder a ellos: “los lectores pueden comprar los libros en las ferias o adquirirlos a través de sitios web

¹⁶⁶ Véase: <http://www.dostor.org/1332520>

¹⁶⁷ Dār al-Sāqī: <https://www.daralsaqi.com/>

que funcionan fuera de Líbano e incluso, en la librería Dār al-Sāqī con sede en Londres” (M. Šam‘ūn, entrevista personal, 2015).

Otras editoriales libanesas que se han interesado por la publicación de estas novelas son: al-Markaz al-Taqāfī al-‘Arabī¹⁶⁸, al-Dār al-‘Arabiyya li-l-‘Ulūm wa-l-Nāširūn¹⁶⁹ (Arab Scientific Publishers, Inc.), al-Mu’assasa al-‘Arabiyya li-l-Dirāsāt wa-l-Našr¹⁷⁰; que empiezan a interesarse como Dār al-Sāqī por este tipo de novelas a partir del 2005-2006, cuando se empezó a producir el fenómeno *tsunami*. Dār al-Farābī¹⁷¹ se ha interesado mucho por las novelas de Azīr ‘Abd Allāh al-Našimī, escritora de la nueva generación.

Sindibād li-l-Našr w-l-I‘lām

Se trata de una pequeña editorial cairota que pertenece al escritor egipcio Jalīl al-Ŷīzāwī, quien se interesó por las obras literarias de las mujeres saudíes hace algunos años. Comenzó publicando un libro de poesía de la poeta y escritora Nadā’ al-Rašīd, de la que más tarde publicaría una novela. Desde el 2010 hasta la actualidad, ha publicado un total de siete obras, entre las que se incluyen varios géneros (poesía, relato corto y novela). Las autoras que han publicado en esta editorial son escritoras sin renombre y son ellas las que pagan por las copias que se van a distribuir, que normalmente son un total de mil (J. al-Ŷīzāwī, entrevista personal, 2017). La editorial elige las novelas dando prioridad al valor artístico de la obra y menos al nombre de la autora, lo que posibilita a autoras desconocidas, principiantes e, incluso, a aquellas que no tienen un alto nivel de estudios, darse a conocer. Posteriormente, a la hora de distribuir las en Egipto, al-Ŷīzāwī se sirve de artículos de prensa y de redes sociales, como *Facebook*, con el objetivo de que la información llegue a la mayor cantidad de gente posible. Por lo general, este tipo de libros no son muy bien recibidos en Arabia Saudí, y aunque ninguno de los que ha publicado la editorial se ha prohibido en el país, hay muchas restricciones para distribuirlos allí. De cada libro se suelen distribuir hasta un total de cien copias (J. al-Ŷīzāwī, entrevista personal, 2017).

¹⁶⁸ Al-Markaz al-Taqāfī al-‘Arabī:

<http://raffy.ws/publisher/2165/%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B1%D9%83%D8%B2-%D8%A7%D9%84%D8%AB%D9%82%D8%A7%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A>

¹⁶⁹ Al-Dār al-‘Arabiyya li-l-‘Ulūm Nāširūn: <http://www.asp.com.lb/>

¹⁷⁰ al-Mu’assasa al-‘Arabiyya li-l-Dirāsāt wa-l-Našr: <http://www.airpbooks.com/>

¹⁷¹ Dār al-Farābī: <http://dar-alfarabi.com/>

Existen, además, otras editoriales como la kuwaití Platinum book¹⁷² y las emiratíes Madād li-l-Našr wa-l-Tawzī¹⁷³ y Riwāyāt¹⁷⁴, que han surgido en los últimos años y que están apostando por el trabajo de jóvenes escritores del Golfo y del resto del mundo árabe.

Contexto literario

Según apunta Amīra al-Muḍaḥī (2016), la escena novelística del país ha experimentado una decadencia con respecto al fenómeno *tsunami* (2000-2006), en el que se publicaron hasta un total de 206 novelas y se dieron a conocer nuevos novelistas, lo que supuso un impacto colectivo en lo referente a la importancia que adquirió la escritura como medio de expresión y generadora de cambios sociales en el país. El investigador Jālīd Yūsif apunta que fue a partir del 2011 cuando el retroceso del género novelístico saudí quedaría reflejado en 100 novelas que se publicaron ese año, al que le siguieron un total de 66 novelas en 2012 (Mīrzā al-Ŷuwaīldī, 2013). Este descenso pudo deberse a la eclosión de las redes sociales que, como mencionábamos más arriba, se transformaron en los nuevos soportes de escritura. El escritor saudí Ṣulṭān Ḥīwayṭī, cuya novela *‘Ārī* (Desnudo) fue distribuida en la 49ª edición de la Feria del Libro de El Cairo, indica que a pesar del auge experimentado por la novela saudí hasta ahora, la apertura cultural que están presenciando en el país con los cambios iniciados por Muḥammad bin Salmān y su plan “Visión 30”, tiene el potencial no solo de mejorar la escena cultural del país, sino también de producir una generación capaz de promover la literatura (...), ya que “desde el final de la época abasí no ha habido ningún movimiento creativo digno de atención en la Península Arábiga. Soy optimista y opino que en los días venideros habrá un renacimiento literario que traerá de vuelta la gloria de la Península Arábiga” (Ḥīwayṭī, 2018). En esta misma línea, en el Festival “Nūr li-l-ṭaqāfa wa-l-funūn” de cultura y arte celebrado en abril de 2019 en Riad, los escritores ‘Abduḥ Jāl —ganador del premio “International Prize for Arabic Fiction” en 2010 con la novela *Tarmī bi-šarar* (*Throwing Sparks*)— y Umayma al-Jamīs —ganadora del premio Naṣīb Maḥfūz en 2018 con su novela *Masrā al-garānīq fī mudun al-‘aqīq* (El viaje de las grullas sobre las ciudades de ágata; *Voyage of the Cranes over the Agata Cities*)¹⁷⁵, 2020)— afirmaron que la novela

¹⁷² Platinumbook: <http://platinum-book.com/>

¹⁷³ Madād li-l-Našr wa-l-Tawzī: <http://medadpublishing.com/index.php?lang=ar>

¹⁷⁴ Riwāyāt: <http://riwayat.ae/books/>

¹⁷⁵ Véase: <https://www.goodreads.com/book/show/43198782-voyage-of-the-cranes-over-the-agata-cities>

saudí “está viviendo su edad de oro, porque la narrativa se publica en los países del Golfo y en otros países árabes”¹⁷⁶, donde además señalaban que este impacto global se había producido gracias a la traducción de estas obras a idiomas extranjeros. Haciéndonos eco de las palabras de estos escritores podemos observar la eclosión del género novelístico en el país y, en especial, entre las escritoras mujeres que se ha producido durante los últimos años, a pesar del “retroceso” que otros autores insistían en señalar.

Tawq al-ḥamām (El collar de la paloma), de Raḡā’ ‘Ālim, publicada en la editorial Dār al-Sāqī en 2011, es de las novelas más destacadas de este periodo. La trama se desarrolla en La Meca, ciudad histórica que va deteriorándose a consecuencia de la corrupción y las construcciones masivas alrededor de ella, la delincuencia y el extremismo religioso. Su temática revolucionaria, el carácter innovador de novela policiaca, además de estar escrita por una mujer saudí, es lo que llevó a ‘Ālim a ser co-ganadora en 2011, junto al escritor marroquí Muḥammad al-Aṣ‘arī, del premio “International Prize for Arabic Fiction”.

Entre otras novelas de este periodo, tenemos una de las obras de Zaynab Hifnī titulada *Wisāda li-ḥubbi-ka* (Cojín para tu amor) de 2011 que narra la historia de una mujer que vive una historia de abandono en su matrimonio durante años hasta que se enamora de Ŷa‘far, un chico al que tiene miedo de perder por ser mucho más joven que ella, así como *Kītūs* (Kitus), de Mahà al-Ŷuhanī, que se centra en los acontecimientos que ocurrieron en Qatif tras el descubrimiento del petróleo y la influencia occidental. Nadā’ Abū ‘Alī publicó ese mismo año su novela *Ẓill wa mir’āt* (Sombra y espejo) en la que da voz a un hombre que vive el conflicto provocado por el desajuste entre las estructuras tradicionales de su sociedad y los nuevos valores vividos durante los años de residencia en el extranjero, mientras que la novelista Badriyya al-Bašir publicó una colección de cuentos cortos con el título de *Tazawwuṣ sa’ūdiyya* (Matrimonio saudí). Una de las novelas que tiene como personaje principal a un hombre es *Fī dīsimbīr tantahī kullu al-*

¹⁷⁶Véase: <http://www.alhayat.com/article/4626346/%D8%AB%D9%82%D8%A7%D9%81%D8%A9-%D9%88-%D9%85%D8%AC%D8%AA%D9%85%D8%B9/%D8%A2%D8%AF%D8%A7%D8%A8-%D9%88%D9%81%D9%86%D9%88%D9%86/%D9%88%D8%A7%D9%82%D8%B9-%D8%A7%D9%84%D8%B1%D9%88%D8%A7%D9%8A%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D8%B9%D9%88%D8%AF%D9%8A%D8%A9-%D9%88%D9%85%D8%B3%D8%AA%D9%82%D8%A8%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D9%86%D9%85%D8%A7-%D9%81%D9%8A-%D8%B6%D9%88%D8%A1%D8%B1%D8%A4%D9%8A%D8%A9-2030-%D9%81%D9%8A-%D9%85%D9%87%D8%B1%D8%AC%D8%A7%D9%86-%D9%86%D9%88%D8%B1-%D9%84%D9%84%D8%AB%D9%82%D8%A7%D9%81%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%86%D9%88%D9%86>

aḥlām (En diciembre terminan todos los sueños) de la joven novelista Azīr ‘Abd Allāh al-Našīmī, que tiene tres novelas más: *Aḥbabtu-ka aḵṭar mimmā yanbagī* (Te amé más de lo debido), de 2009, sobre una historia de desamor, en la que la protagonista principal descubre que el hombre con el que se ha casado estaba casado con una italiana; *Faltagafī* (Faltagrafi), de 2013 que es la segunda parte del libro anterior y rescata la misma historia, pero esta vez narrada bajo el punto de vista del personaje masculino; *Dāt faqd* (Pérdida de identidad) de 2015, que aborda el tema de la muerte y que trataremos en esta investigación. ‘*Atamat al-dākira* (La oscuridad de la memoria) es su última novela publicada en 2016. Otra de las novelas publicadas en 2011 es *Zilāl al-wa’d* (Sombras de infanticidio), de Munīra al-Siba’ī, tras su primera novela *Bayt al-tā’a* (La casa de la obediencia), de 2007 en las que se trata el sufrimiento de las mujeres en la región a consecuencia del control y las injusticias que se cometen en nombre del honor. De esta misma editorial y del mismo año es la novela *Ḥīna raḥalta* (Cuando partiste), de la poeta y escritora Sihām Marḍī, que fue una de las más vendidas en la Feria del Libro aquel año¹⁷⁷.

De 2011 también tenemos la novela *Abnā’ wa-damā’* (Hijos y sangre), de Lamiyā’ bint Māyīd bin Sa’ūd que aborda la historia de la violación y el asesinato de una joven que su familia oculta. Existen otras tres novelas del mismo periodo que publicó la editorial Sindibād li-l-Našr wa-l-I’lām: *Yawmiyyāt ṭāliba sa’ūdiyya fī Mānšistir* (Diario de una estudiante saudí en Manchester), de Nadā al-Rašīd, quien también tiene un poemario en esa misma editorial, *Rasā’il al-nadā* (Mensajes de rocío), de 2010; la colección de relatos cortos *Mu’anā ‘aqīq aḥmar* (Sufrimiento de un ágata roja) de Wafā’ al-Ṭayb; y la colección de prosa poética *Hawāyīs layl sarmadī* (Divagaciones en una noche sempiterna), de Fāṭima Sa’d al-Dīn. A la misma editorial pertenecen la novela *Ḥayār min saqar* (Piedra del infierno), de Ṭayba al-Šarīf al-Idrīsī, los relatos *Ilā matā taqasū al-qulūb?* (¿Hasta cuando se endurecen los corazones?), de Fāṭima Sa’d al-Dīn y ‘Ā’iša al-Šanqīṭī, todos ellos publicados en 2012.

En 2013, Badriyya al-Bašīr vuelve a la escena literaria con su novela *Garāmiyyāt šāri’ al-a’šā* (Pasiones de la calle Al-Asha) publicada en Dār al-Sāqī. Zaynab Ibrāhīm al-Juḍayrī¹⁷⁸ publica una colección de relatos titulada *Lā raḡul šarqī wa lā garbī* (Ni hombre oriental ni occidental). Del mismo año es la novela policíaca *Igtiyāl saḥāfiyya* (Asesinato

¹⁷⁷ Véase: <http://www.islamtoday.net/nawafeth/artshow-91-158128.htm>

¹⁷⁸ Es miembro del Club Literario de Riad y tiene una página web en la que se pueden encontrar todas sus contribuciones como escritora y periodista: <http://www.zainabibrahim.net/>

de una periodista), de Fāṭima Āl ‘Amrū. En ella, se habla de los problemas a los que se enfrentan las mujeres que ejercen la profesión de periodistas en Arabia Saudí.

En 2015, se publica *Imra’atān* (Dos mujeres), de Hanā’ Ḥiṣāzī, en Dār al-Sāqī, otra de las novelas que trataremos en nuestro corpus y que trata de dos protagonistas, una más conservadora que la otra, que se enfrentan a todo tipo de control y dificultades en su sociedad que les impide ser libres. Del mismo año es la primera novela de ciencia ficción saudí escrita por una mujer y que lleva por título *al-Mutaḥawwilūn* (Los mutantes), de Nūra al-Šamsān, y *Rubbamā ansāk* (Quizás te olvide)¹⁷⁹, primera novela de la periodista Randā al-Šayj, además de su libro de relatos *I’tirāfāt ḍallat ṭarīqahā* (Confesiones que perdieron su camino) y un recopilatorio de artículos con el título *Ujātibu-ka insānan* (Te hablo a ti, humano).

En 2016, Amīra al-Muḍaḥī publica otra novela que lleva por título *Ya’tī fi-l-rabī’* (Viene en primavera) y Bahīa Busbīt tres libros más: *Al-Aḥsā’ durrat al-durar* (Al-Ahsa Perla de Perlas), *Mu’ānāt yatīm* (Sufrimiento de huérfanos) y *Lā mustaḥīl ma’a al-irāda* (Con voluntad nada es imposible) en los que trata temas sobre el pasado literario y esplendoroso de Al-Ahsa, la orfandad y la injusticia, y la importancia del poder y la voluntad personal para alcanzar un objetivo.

De 2017, tenemos, entre otras, *Zāyā* (Zaya), de Rīm al-Šaqar, que aborda el tema de la identidad; *Hayā’* (Modestia), una nueva novela de Zaynab Ibrāhīm al-Juḍayrī y la segunda novela de Randā al-Šayj *Yawm fi ḥayāt muṭī’a* (Un día en la vida de una periodista) que habla acerca de las limitaciones con las que se enfrentan diariamente las mujeres que trabajan en el mundo de la televisión como, por ejemplo, la importancia de tener “una cara bonita” o el ataque que sufren por parte de sus compañeros. También se publicó la novela *Zā’irāt al-jamīs* (Las visitantes del jueves), de Badriyya al-Bašir, que rescata la historia de Mišā’il, quien con su cuarto matrimonio se da cuenta de que se ha convertido en una segunda versión de su madre, una mujer seductora y amante de los hombres, algo que había intentando evitar durante toda su vida. En 2018, la joven escritora, Hanādī al-Wāda’ī, sorprende con su novela *Sifāna* (Construcción naval), que recoge en pequeños extractos las aspiraciones y la vida cotidiana de una protagonista que no para de plantearse cuestiones existenciales sobre la dualidad del mundo: la mujer y el hombre, el ego y Dios.

¹⁷⁹ Entrevista con la autora del libro: <https://www.youtube.com/watch?v=UWNG7P60irg>

4. Críticas y desafíos de la actual novela saudí

A pesar del auge que ha experimentado la novela saudí en los últimos años, la narrativa saudí escrita por mujeres se ha granjeado muchas críticas desde el ámbito académico y periodístico. La profesora Huwaydā Ṣāliḥ, de la Universidad de Taif, afirma que algunas de las novelas que alcanzaron un gran número de ventas se caracterizaban por la pobreza de su calidad estética y artística, como *Chicas de Riad* (al-Juwaldī, 2014). En una línea similar, Maḥmūd ‘Abbās en su libro *Madīnat al-ḥayāt* (2009, La ciudad de la vida) señala, por ejemplo, que la mayoría de estas novelas *bestsellers* revelan aspectos ocultos del reino, como la represión impuesta por la *muṭawwa‘* o la homosexualidad y otros tabúes, en lugar de mostrar más interés por aspectos imaginativos y estéticos. En su opinión, la novela saudí carece de medios estilísticos de expresión. Critica la “estética de la obscenidad verbal” (Ṣwaylaḥ, 2014) que se puede encontrar en novelas como *Banāt al-Riyāḍ* (2005, *Chicas de Riad*, 2007) de Raḡyā’ al-Sānī’, *al-Ājarūn* (2006, *Los otros*, 2009) de Ṣībā al-Ḥirz, *Ḥafā’ir tatanaffas* (2002, Excavaciones que respiran) de ‘Abd Allāh al-Ta‘azī y *Īāhiliyya* (2007, Ignorancia) de Laylā al-Ŷuhanī. Por otra parte, afirma que el uso de una complejidad verbal, que no cumple con los requisitos de la narración, podría ser visto como un intento de liberar el texto de la herencia narrativa ultraconservadora que aborrece la idea de la diversidad (Ṣuwaylaḥ, 2014). El novelista kuwaití Ṭālib al-Rifā’ī apoya este argumento, destacando cómo las novelas en el mundo árabe en general no se ajustan a las condiciones técnicas requeridas por el género novelístico en cuanto a la forma y el contenido, y sugiere que las editoriales solamente se preocupan por la impresión y distribución de las novelas (al-Raḥmān Yūsif, 2014). Igualmente, el escritor afirma que hay muchos desafíos a los que se enfrentan los novelistas; en primer lugar, la reducción de libertad en los países árabes, lo que les hace convertirse en escritores con censuras y amenazas. Es verdad que mucha de la creatividad nace precisamente de esa censura política y social sofocante, pero esta también les priva de su autenticidad y espontaneidad a la hora de abordar temas más polémicos, por lo que al final no es extraño que se vean obligados a medir sus palabras o a ocultarlas por medio de estrategias lingüísticas. En segundo lugar, señala las trabas y las dificultades que encuentran para publicar sus novelas.

Otros juzgan este género emergente como una moda entre las jóvenes escritoras de la nueva generación con el objetivo de convertirse en celebridades mundiales, más que de convertirse en figuras literarias reales, a través de la traducción de sus libros y la

comercialización de estos en el mercado internacional (Booth, 2010; Al-Rasheed, 2013; Halabi, 2017). Al-Rasheed (2015:137) señala, en uno de sus trabajos, que escritoras como la kuwaití Laylā Uṭmān y las saudíes Šarīfa al-Salmān y Sihām al-Qaḥṭānī opinan que las novelas de las escritoras saudíes de la nueva generación están saturadas de escenas sexuales, además de ser representadas de una manera un tanto vulgar. Badriyya al-Bašīr sale a la defensa de estas jóvenes escritoras argumentando que la sociedad saudí “is organized around sex, either to make it permissible or to prohibit it” (ibid., 138). De ahí que estas mujeres pretendan sacar a la luz temas que hasta entonces eran silenciados para hacerse oír en todo el mundo. Šālīḥ y Booth opinan que el impacto de la novela escrita por mujeres en el público saudí masculino y allende las fronteras podría deberse a que se leen en clave autobiográfica. Este interés tiene que ver, por un lado, con los clichés subyacentes que existen en la región y que califican de “atrevidas” y transgresoras a las mujeres que escriben y, por otro, a los estereotipos orientalistas que equiparan el contenido de la novela con la vida de una autora musulmana y con hiyab. En ambos casos, la curiosidad es lo que impulsa a ambos a adquirir este tipo de novela que contiene las historias, tabúes, secretos jamás contados de estas mujeres. De hecho, Al-Rasheed critica que las propias autoras orientalizan sus propios libros con “images of idle Saudi women who are desperate for excitement, seduction, love (...) in a society that allegedly denies them all these pleasures” (Al-Rasheed, 2013: 216). Pero, por otro lado, observa que sin tratarse de una subversión directa, estas novelas ejercen una crítica con respecto a la sociedad y la religión.

Por su parte, la novelista Amīra al-Muḍaḥḥī opina que durante el fenómeno *tsunami* se estimuló la escritura y la creación, lo que originó que muchos escritores noveles se lanzaran a escribir (aunque muchos no siguieron publicando) (2016). Esto hizo difícil seguir todo lo que estaba ocurriendo en la escena literaria saudí del momento, puesto que la novela fluía en todas direcciones. En su opinión, es un cambio positivo el hecho de que haya disminuido la publicación de novelas saudíes desde el año 2011, puesto que la novela ha vuelto a su posición natural y ha dejado de ser una simple “moda”, para apostar realmente por aquellos lectores serios interesados en ella. Por tanto, se va a hacer necesario para los escritores prestar más atención a las cuestiones estéticas, comenzar a experimentar con nuevas técnicas novelísticas que causen sorpresa, así como profundizar

en una temática que se centre mucho más en cuestiones de religión, política y racismo¹⁸⁰, que sea capaz de reflejar la vida actual de los saudíes. En 2011, Maḥmūd ‘Abbās indicaba en su tercer libro *Suqūṭ al-Tabū: al-riwāya al-siyāsiyya fī-l-sa‘ūdiyya* (La caída del tabú: la novela política en Arabia Saudí) que después de la ruptura que se produjo respecto a los tabúes sociales, la novela saudí no ha sido capaz de romper todavía con los tabúes políticos y religiosos, por lo que la narrativa política sigue estando ausente dentro del movimiento de la novela saudí que ha ido creciendo y propagándose durante los últimos años. Como al-Rifā‘ī, ‘Abbās opina que sigue prevaleciendo cierto clima de temor entre los novelistas para expresarse con total libertad y en términos políticos debido al miedo que aún les infunden las estructuras del poder (Zayn, 2011).

5. Cierre del capítulo

La intención de este capítulo ha sido rescatar las ausencias, es decir, arrojar luz sobre las novelistas saudíes y sus trabajos literarios que han sido excluidos o desatendidos en el canon literario saudí, como ya había ocurrido con la poesía beduina anteriormente. Las mujeres saudíes se habían servido de la poesía oral para expresar con libertad sus emociones respecto a su realidad cotidiana. Como hemos venido argumentando a lo largo del capítulo, el establecimiento formal de un sistema educativo dio lugar al surgimiento de otro género: la novela o la narrativa de ficción. Este se iría desarrollando a medida que se iba gestando un nuevo campo cultural en el país, el literario, gracias a la emergencia de instituciones académicas y de clubes literarios que crearon espacios “autónomos” de discusión en los que se organizaban todo tipo de actividades literarias. No hay duda de la evolución que ha experimentado este género desde aquella primera novela escrita en 1959 por Samīra Jāšuqyī, perteneciente a la etapa de iniciación (1959-1979), en la que la escritura todavía carecía de elementos narrativos sólidos y la trama de las novelas se desarrollaba fuera de Arabia Saudí, en países donde solían residir las novelistas de este período. En la segunda etapa de madurez artística y experimental (1979-1999) se sucedieron una serie de acontecimientos (la Guerra Irán-Iraq, el asedio a La Meca, la Revolución Iraní y la Guerra del Golfo) que causaron impacto tanto en la producción de novelas, que doblaron su número respecto a la época anterior, como en la temática y

¹⁸⁰ al-Juḍarī dice que las novelas saudíes tratan del tema del racismo tímidamente, pero no profundizan en él, a pesar de ser una realidad social y cultural que habita en el inconsciente de la sociedad y la divide desde una base jerárquica de clase y raza (al-Raḥman Yūsif, 2011).

estructura narrativas. Es cierto que abordaban problemas sociales del periodo y las protagonistas transitaban otros espacios que no se limitaban exclusivamente al hogar, pero todavía carecían del coraje suficiente para tratar temas políticos y sociales reales. A partir de 2000 se experimentó un auge, por lo que es posible dividir esta tercera etapa a su vez en tres periodos (2000 a 2005; de 2005 a 2011 y 2011 hasta 2018). Se caracteriza por la aparición de novelistas jóvenes, nacidas en los años ochenta, así como una nueva forma de escribir que explora temáticas mucho más transgresoras (cuerpo y sexo, relaciones extramatrimoniales, homosexualidad, divorcio, etc.) y rompe tabúes mediante unas protagonistas que ejercen la crítica respecto a las normas sociales a través de pequeñas acciones resilientes.

Como hemos visto, muchas son dificultades a las que se enfrentan las novelistas saudíes a la hora de escribir. A pesar de no involucrarse directamente en temas políticos, sino mediante sutiles pinceladas, en nuestra opinión sus textos son un reflejo de la sociedad saudí que a menudo abordan aspectos que han sido excluidos y marginados de la historia oficial. De ahí que la novela sea, al igual que la poesía, un espacio de (relativa) libertad y de intervención que permite a las escritoras criticar algunos de los aspectos más delicados de su sociedad y reflejar su propio entendimiento acerca de las relaciones de poder, desautorizando así discursos dominantes, patriarcales y racistas. Como veremos en los siguientes capítulos, las escritoras se esfuerzan por crear personajes subversivos o *subjetividades* múltiples que reflejan la polifonía de su sociedad, siendo capaces de desarticular modelos de clase, raza y género contruidos culturalmente con el objetivo de cambiar los imaginarios hegemónicos.

Capítulo 3

Corporalidades sexuadas desde el interior: la transgresión emocional desde el espacio del hogar

Quiero huir. Huir hacia la luz. Quiero un país en el que pueda casarme con Aḥmad. ¿Es posible refugiarme en un país huyendo de mi padre? ¿Hay allí algo llamado “refugiados sociales” como pasa con los refugiados políticos? No soy activista. No era ese uno de mis sueños y no entiendo de política ni la sigo (...), pero estoy preparada para implicarme en todos los asuntos subversivos que no comprendo. Me convertí en una opositora, gritando con todos mis sentidos en contra de todo. Podría insultar a todo y a todos, si alguien me garantizara que el final sea refugiarse en un país que hiciera públicas nuestras noticias. He llegado a mi límite. Quiero una solución, a cualquier precio. Incluso si el precio fuera convertirme en una maldición para el Estado. Hasta este límite llega mi imaginación. Soluciones imposibles. ¡Estoy cansada y hecha un lío!

Hanā' Ḥiḡāzī, *Imra'atān* (2015: 57)

Las anteriores palabras, expresadas en primera persona por Laylā, protagonista de la novela *Imra'atān* de Hanā' Ḥiḡāzī, parecen subversivas. Los sentimientos de FRUSTRACIÓN e IRA que la desbordan los descarga sobre su padre por la injusta situación de no tener voz ni voto en su propia vida, pues es su *maḥram* o tutor el que finalmente elige su destino. Laylā manifiesta su deseo de huir a otro país, de pasar de las *sombras* a la *luz*, dando a entender que identifica la falta de luz con las estructuras de dominación y de poder de la sociedad en la que vive y que, aunque no se considere activista o participe en el escenario político, rechaza esas estructuras desde su posición de ser social, desde ese conocimiento de “dolor” que ha adquirido. Es precisamente ese dolor el que le impulsa a pasar por un proceso liminal que le hace situarse en un nuevo estado que tiene poco que ver con aquellos patrones con los que se identificaba anteriormente. Esa transición le lleva a adoptar una postura antagónica y reactiva contra su país desde una actitud de orgullo personal.

Ciertamente, como señala Montero, “los personajes de ficción son marionetas del inconsciente” (2013: 193). El posicionamiento de la protagonista y las acciones que lleva a cabo nos recuerdan aquellas palabras que pronunció la autora en una entrevista que mantuvimos por teléfono: “en mi opinión –nos dijo–, puedes vivir en libertad si estás preparada para obtenerla, para lo que hay que pagar un precio” (H. Ḥiḡāzī, entrevista personal, febrero de 2017). Leído junto a las palabras de la autora, el fragmento del encabezamiento supone una rebeldía con respecto a las injusticias que viven tanto la protagonista como muchas mujeres en su país, en especial ese sistema de tutela masculina sobre el que quiere arrojar luz. A lo que ambas aspiran es a “un país que hiciera públicas nuestras noticias”, es decir, en el que los casos de violencia que se producen contra mujeres saudíes a todos los niveles (familiar, social, económico, etc.) dejen de permanecer ocultos, invisibles.

En el escenario saudí, como en cualquier sociedad, es fundamental conocer la desigualdad a la que están sometidas las mujeres frente a los hombres, para comprender las estrategias que trazan las mujeres desde múltiples espacialidades, desde la colaboración entre ellas y desde su posición como sujetos (con sus diferencias de clase, raza, género, etc.) con el fin de superar las diversas dominaciones masculinas que se dan dentro de su propio contexto.

Este capítulo se centrará en el análisis de dos novelas, *Hind wa-l-'askar* de Badriyya al-Bašir e *Imra'atān* de Hanā' Ḥiḡāzī, publicadas respectivamente en 2011 y 2015. La decisión que nos llevó a seleccionarlás se debió a que, en nuestra opinión, son claramente representativas de la denuncia del control sobre las mujeres que se ejerce dentro de los límites familiares e, igualmente, del sistema de tutela masculina vigente en el país. Una institución que a muchas mujeres, como por ejemplo a la bloguera y activista Imān al-Nafyān, les causa un estado de frustración constante, al tener que depender del permiso de su tutor para concretar sus sueños y ambiciones, tal y como veremos con las protagonistas de ambas novelas. Sin embargo, intentando abarcar las diversas situaciones y contextos de las mujeres saudíes, nos gustaría hacernos eco de las palabras de Abu-Lughod de que “humans are social beings, always raised in certain social and historical contexts and belonging to particular communities that shape their desires and understanding of the world” (2002: 786), puesto que es importante tener en cuenta a las mujeres que están a favor de la institución de la tutela masculina y argumentan que “no

es necesario abolirla, sino enseñar a los hombres a ser mejores tutores”¹⁸¹. Algunas, como las *multazimāt* (mujeres pías), lo hacen desde un discurso reaccionario en contra de los discursos del feminismo ‘blanco’ al que acusan de explotar la cuestión del velo, la conducción, etc. para atacar al islam. Otras muchas siguen la línea del discurso dominante, se adaptan y aceptan las normas que regulan el cuerpo de las mujeres, y respaldan el velo completo, reafirmando la posición de protección y seguridad que se les asigna en la esfera pública desde los marcos estatales y religiosos.

Este modelo de feminidad que Le Renard define como “islámica” (2014: 5) y que fue promovido en los años ochenta, tras el asedio a La Meca, lo podemos identificar en el discurso de una de las mujeres del docudrama *Death of a Princess* (Muerte de una princesa)¹⁸². El docudrama está basado en las numerosas entrevistas realizadas por el periodista Antony Thomas en Arabia Saudí durante esos años, a raíz de la ejecución de la princesa Mišā‘il tras ser acusada de adulterio y ante su intento de escapar del país con su amado. En él, la dueña de una tienda dice lo siguiente:

Woman: There are foreign women who complain about restrictions, that they can do everything they want, they can drive for instance, but why should I drive? If I have an accident? Must I start screaming in the street? Must I be arrested by the police like a man? I have somebody to take me from my home to the shop. What could be nicer than that? The abaya? (...) The veil is very feminine if you know how to wear it. (...)

Christopher Ryder: I've heard since the execution of the princess things have become more strict...

Woman: Oh no! Not at all! It is only that there are certain rules and regulations that cannot be broken. What happened was very unfortunate, but can I be wiser than the men that took the decision?(...)

Christopher Ryder: It was that seemed very extreme...

Woman: She committed a very grave crime against Islam, not like your country where burglars can come into your home and kill you and rob you and get the lightest punishment (...) We are strict here (...) We are safe here (Death of a Princess, 1980)

¹⁸¹ Véase: https://www.nytimes.com/2016/10/29/world/middleeast/saudi-arabia-women.html?_r=2

¹⁸² El docudrama causó una fuerte controversia en varios países acerca de si proyectarlo o no por la implicación que suponía romper relaciones comerciales con Arabia Saudí en aquellos momentos, tal y como le pasó a Inglaterra una vez emitió la película. Véase el docudrama en el siguiente link: <https://www.youtube.com/watch?v=KMck0DoUO34>

Asimismo, hay otras mujeres que se encuentran en una posición intermedia y que quizás cuentan con el apoyo de un tutor comprensivo que no interfiere en sus elecciones, ni en su vida. Este, por ejemplo, es el caso de la autora Hanā' Ḥiṡāzī, quien afirmaba que su hermano, al ser “liberal”, no le pone ningún impedimento a la hora de viajar y moverse, a pesar de vivir sola y estar divorciada; situación excepcional tratándose de Arabia Saudí (H. Ḥiṡāzī, entrevista personal, febrero de 2017). La autora cuando habla sobre su libro procura adoptar un punto de vista moderado, que no ataque a autoridades como la *muṭawwa'* o a los líderes religiosos, a pesar de que el libro ejerza continuamente una crítica sobre estas y sobre otras instituciones como la tutela masculina, la familia, el sistema judicial, etc., puesto que eso le quitaría la libertad de viajar de la que actualmente disfruta.

Tanto Ḥiṡāzī como al-Baṡir, desde su posición de mujeres educadas y pertenecientes a una clase acomodada, encuentran en la literatura un resquicio de libertad. Al-Baṡir, a través de sus columnas, ha realizado numerosas críticas al establishment religioso y a las restricciones que este impone sobre las mujeres. El acoso que ha sufrido la autora por su inconformismo, junto a la acusación a su marido Nāṡir al-Qusbī de *kāfir*, explica la decisión de mudarse con su familia a Dubái, una ciudad que, según la autora, al ser más cosmopolita, le proporciona un mayor grado de libertad, puesto que las relaciones entre hombres y mujeres no son tan estrictas (Al-Rasheed, 2013: 201).

Badriyya al-Baṡir y Hanā' Ḥiṡāzī son ambas escritoras de la generación de mujeres nacidas entre los años sesenta y setenta. Hanā' es médico y se graduó por la escuela de Medicina de Yeda. Ella vive allí y su trabajo le proporciona libertad económica. Procede de una familia abierta con cierto poder adquisitivo, lo que le da una mayor libertad de movimiento que no poseen otras mujeres debido a la actitud de la familia, a sus maridos o a la falta de recursos. En la entrevista afirmaba que la ley siempre está en contra de las mujeres, así que si además no cuentan con el apoyo de su familia sufren aún más. Por tanto, su intención a la hora de escribir este libro fue la de intentar “abrir las mentes de su país” (H. Ḥiṡāzī, entrevista personal, febrero de 2017). Tal y como nos comunicó, no pensaba que su libro fuera a ser leído en el extranjero. Ni tampoco pretendía obtener ayuda de otros países. Ella lo escribió “para su gente y su país”.

Badriyya al-Baṡir es novelista y columnista en algunos periódicos como *al-Hayāt*. Es doctora en Sociología por la Universidad Americana de Beirut. Durante su carrera ha sido galardonada con múltiples premios por su excelencia literaria, de hecho, una de sus últimas novelas *Garāmiyyāt ṡāri' al-a' ṡā* (Pasiones de la calle Al-Asha) estuvo en la lista

de las novelas seleccionadas para el premio “International Prize for Arabic Fiction”, popularmente conocido como *Booker* árabe, de 2014. Trabajó hasta 2006 como profesora en el Departamento de Sociología de la Universidad King Saud y actualmente en Dubái es presentadora de su propio programa *Badriyya* en la MBC¹⁸³, en el que se discuten temas sociológicos y de género de la sociedad saudí. Al igual que Ḥiṣṣāzī, al-Bašīr presta especial atención a los problemas y traumas de las mujeres saudíes, dirigiendo su crítica a las instituciones o estructuras de poder que producen relaciones de género desiguales. En sus novelas explora el amor y el dolor en todas sus formas, desde diferentes historias de mujeres que proceden de los diversos estratos económicos y sociales y tienen edades, profesiones e ideologías diferentes. La autora señala que más del cincuenta por ciento de las mujeres en su sociedad se casan sin estar enamoradas. Como veremos a continuación, la mayoría de estos casos se produce por imposición familiar y social. A pesar de que van en contra del deseo y voluntad de esas mujeres, se ven obligadas a asumir dichos matrimonios impuestos. El tratar el tema del amor es ya de por sí polémico, pues, como muy bien afirma la autora, en Arabia Saudí el amor y el sexo están por todas partes, pero no se habla de ellos porque se considera un escándalo. Este es el problema, señala, pues “lo que se considera un escándalo no es lo que está sucediendo sino el hecho de reconocerlo”¹⁸⁴.

Ambas novelistas prestan atención al espacio del hogar que representa, en las dos novelas que se van a analizar, el lugar desde donde se ejerce control y se truncan los sueños de las protagonistas. En ese espacio, las protagonistas se van transformando y adquiriendo una posición resiliente. Siguiendo el planteamiento de la microfísica del poder de Foucault, la casa familiar se localizaría como una de sus tantas y múltiples extensiones, una micro-institución concebida como una prolongación del poder político, religioso y social. De ahí que cada familia cuente con su propio régimen de verdad o “su política de la verdad”, es decir, los discursos o enunciados que se establecen para indicar lo que funciona como verdadero o no (Foucault, 2012: 187), ya sea, por ejemplo, el sometimiento de los cuerpos o la imposición de una moralidad o conducta concreta, etc.

¹⁸³ Véase: <http://www.mbc.net/ar/programs/badriya.html>

¹⁸⁴ Véase: <https://en.qantara.de/content/interview-with-the-saudi-writer-badriya-al-bishr-anything-you-write-about-is-made-a-scandal>

Este tipo de disciplina junto a la “reiteración estilizada de actos” (Butler, 2011: 273) tienen la función de estratificar y categorizar las identidades interseccionales, confusas, ambiguas, homogeneizándolas y haciéndolas confluir en un camino común.

A lo largo del capítulo se analizará cómo las relaciones de poder no solo dan cabida a esa homogeneización, sino también a la diferenciación, partiendo de binarismos basados en el sexo/género: varón/hembra y hombre/mujer. Asimismo, dentro de esta estructura repetitiva que es producida por una cultura hegemónica misógina, clasista y racista, surgen *dis*-continuidades eventuales (Butler, 2011: 274). Es decir, identidades transformadoras (las *sujetas* de las novelas) que resignifican y recontextualizan esa “realidad” normativa y legítima que habitan, construida en el tiempo e instaurada en el espacio a través de una serie de representaciones performativas, como veremos a continuación.

1. La familia como cimiento del Estado

Con el objetivo de desentrañar los *porqués* de las condiciones y circunstancias que rodean a las protagonistas y personajes de las dos novelas que vamos a analizar, la siguiente reflexión de la autora egipcia Nawwāl al-Sa‘dāwī sirve para contextualizar la institución de la familia en el mundo árabe:

La preservación de la integración de la familia y los hijos se produce a través de la religión y la moral. Así pues la familia es el primer y principal edificio en el que se basa el Estado, pero ¿puede este edificio mantenerse recto, si su base no lo está? ¿Es posible para la familia vivir a salvo y de manera estable si sabe que un miembro de la misma puede en cualquier momento, por puro capricho, amenazarla y desintegrarla y que después le proteja la ley? (Nawwāl al-Sa‘dāwī, 2005: 124)¹⁸⁵

Aunque al-Sa‘dāwī enuncia esta frase desde el contexto egipcio del que forma parte, puede ser trasladable al escenario saudí, salvando, por supuesto, las particularidades que los diferencian.

En la segunda mitad del siglo XX, cuando los movimientos nacionalistas estaban librando una lucha contra el colonialismo se sirvieron del discurso sobre las mujeres y su

¹⁸⁵ La traducción del árabe al español de este fragmento—del libro *Taw’am al-sulṭa wa-l-ḡins* (El poder y el sexo son gemelos)— es nuestra.

liberación con el objetivo de contrarrestar la retórica colonial que propagaba la idea generalizada de que “las mujeres musulmanas necesitan ser salvadas” (Abu-Lughod, 2002). El colonialismo, ante la necesidad de justificar su presencia en varios países de la región, habría adoptado el discurso “feminista” de que el islam —la religión local— era la causa de la degradación de sus mujeres, siendo así que dentro de los propios marcos y contextos metropolitanos el feminismo era rechazado y apenas visible (Ahmed, 1992: 243). Las mujeres, al ser incluidas en los proyectos anti-coloniales, introdujeron la dimensión de género en los discursos de resistencia a la colonización occidental, pero en los intentos por adaptar y “modernizar” el Estado, la sociedad y la institución familiar, se terminó reproduciendo parte de los discursos coloniales. Los marcos epistemológicos coloniales se habían ido asimilando progresivamente a través de un modelo científico-técnico (educación, industrialización, modernización económica, etc.) y estructuras político-administrativas¹⁸⁶ (Hourani, 2010: 381), que se intentaban asemejar al modelo europeo del momento, y que constituirían la base de los Estados-nación (Aldbi, 2016: 103).

De hecho, los Estados-nación surgieron como resultado de la fusión de las bases que promulgaba el nacionalismo¹⁸⁷ europeo —establecidas por la teoría política occidental e internalizadas por las élites nativas, que seguirían teniendo relaciones políticas y económicas con las potencias colonizadoras— y el concepto de *aṣabiyya*¹⁸⁸, al que, según Barghouti, se remontaron los nacionalistas árabes en su empeño por encontrar dentro de la herencia cultural árabe una correspondencia al concepto europeo de nacionalismo. De ahí que los nacionalismos árabes puedan ser analizados como un terreno intermedio entre la así llamada “modernidad” y la búsqueda de una identidad

¹⁸⁶ Los códigos penales, civiles y comerciales se asemejaban a los modelos europeos. De esta manera, se formaron nuevos tribunales basados en modelos occidentales, limitando la *ṣarīʿa* a casos que tenían que ver con el estatuto personal (Hourani, 2010: 381).

¹⁸⁷ Según Barghouti, hay dos términos árabes que hacen referencia a este concepto. El término ‘*waṭaniyya*’, asociado a la pertenencia a un territorio o ‘*waṭan*’ y sobre todo a una postura general en contra de la presencia colonial que no tiene por qué tener implicaciones políticas, correspondería a ‘patriotismo’. El término ‘*qawmiyya*’ se acerca más al significado europeo de ‘nacionalismo’, ya que se refiere a la pertenencia a un ‘pueblo’ y de hecho fue el asociado al nacionalismo árabe y al panarabismo de ‘Abd al-Nāṣir. Para Barghouti, el concepto de ‘*qawmiyya*’ se acabó convirtiendo en un híbrido un tanto inconsistente que mezclaba referentes europeos con la ‘*aṣabiyya*’ de Ibn Jaldún con objeto de adaptarse a lo que los nacionalistas consideraban “modernidad”, en sus versiones liberal —que se remonta al periodo de la Primera Guerra Mundial y periodo de Entreguerras, cuando el nacionalismo árabe estaba relacionado con el liberalismo —y socialista— con el giro político que tomó el nacionalismo árabe hacia la Unión Soviética durante la Guerra Fría (Barghouti, 2008:180-184).

¹⁸⁸ El concepto de ‘*aṣabiyya*’ (solidaridad) fue formulado por Ibn Jaldún en el siglo XIV dentro de su teoría sobre las dinámicas sociales en la historia del islam para referirse a una superestructura que agrupaba a tribus con el mismo origen, cultura, ideología, sistema de creencias, etc. La religión tendría un papel secundario, pero también reforzaría la idea de nacionalismo (Barghouti, 2008:180).

propia en la que se dio espacio al factor religioso a través del referente de la *umma* (comunidad) islámica (Barghouti, 2008: 180-181).

Según apunta El-Azhary Sonbol (2012), en el proceso de construcción de estos Estados-nación, la estandarización y unificación de leyes se convirtió en condición fundamental para centralizar los gobiernos, un asunto en extremo complicado teniendo en cuenta la multiplicidad de diferencias religiosas, culturales, étnicas, etc., existentes en estos países. El proceso de codificación terminó una mezcla de leyes o costumbres sociales (*ʿurf*), interpretaciones de la *šarīʿa* por las diferentes escuelas así como sistemas legales basados en modelos occidentales. Lo que ocurrió en Egipto, así como en otros países de la región, es que el islam a partir de esos marcos se estatalizó e institucionalizó y esto trajo consigo consecuencias aún más discriminatorias para las mujeres. En el proceso de “independencia”, por ejemplo, los nacionalistas laicos egipcios —que concedían prioridad a las políticas públicas— ignoraron las peticiones de las mujeres y las excluyeron de la redacción de la nueva constitución. Aunque estas tuvieran por aquel entonces mayor margen de movimiento en la esfera pública, el paternalismo seguiría practicándose a través de los códigos de familia que nacieron de esos recién creados Estados-nación. El islam estatalizado se impuso en la esfera privada por medio de estos códigos que se convirtieron en parte fundamental de las competencias de Estados constituidos desde interpretaciones patriarcales de la religión que procedían del *fiqh* clásico, es decir, que seguían conservando el carácter patriarcal de la familia arabo-musulmana (presente también en todas las sociedades mediterráneas). Pero el proceso de codificación —ausente o muy limitado en la tradición islámica pre-moderna— eliminó aquellas prácticas que daban flexibilidad, variación y adaptabilidad al *fiqh* clásico. De esta manera, según El-Azhary Sonbol (2012: 333-34), las estructuras patriarcales endógenas del mundo araboislámico a raíz de los procesos coloniales se vieron reforzadas con las procedentes del patriarcado occidental.

En los Estados modernos, el derecho de familia y demás instituciones de la sociedad civil adquirieron una visión androcéntrica (Bourdieu, 2000: 109) y lo mismo ocurrió en los países árabes con los códigos familiares e instituciones. La instancia familiar se convirtió en la institución principal de *orden moral*¹⁸⁹ como contrapartida al

¹⁸⁹ Este orden moral parte de la diferencia de sexos y en él la virilidad y el honor del hombre dependen de la virginidad y la fidelidad de la mujer, condenando a la mujer a ser vista a través de estas categorías simbólicas que impone la visión masculina dominante. De ahí que se las convierta automáticamente en objetos simbólicos, expuestos a miradas, comentarios y discursos externos, que imprimen en ellas un estado de inseguridad corporal o emociones tales como la vergüenza y la culpa (Bourdieu, 2000: 64-71, 109).

orden social. Dicha instancia familiar se considera un edificio central e “intocable” de estas sociedades y su destrucción es vista como una amenaza al *statu quo* de los regímenes árabes, puesto que es una de las principales instituciones que sostienen y legitiman su dominación.

Tal y como señala Al-Rasheed (2013), Arabia Saudí surgió desde una condición diferente, puesto que no fue colonizada, aunque la presencia británica y americana en el país es indiscutible desde que se descubriera el petróleo. Por esta razón, en Arabia Saudí no se produjo el proceso de codificación que se dio en el resto de países de la región. El Estado o *dawla* saudí se había constituido sobre la base de un proyecto de nacionalismo religioso fortalecido por la antigua alianza que tuvo lugar en el siglo XVIII entre el reformador Ibn ‘Abd al-Wahhāb y Muḥammad Ibn Āl Sa‘ūd. Así, Arabia Saudí adoptó el Corán y la *ṣarī‘a* como leyes fundamentales que serían interpretadas de la mano de la doctrina wahabí —apoyada en las estrictas interpretaciones de la escuela o *madhab* hanbalí— para intentar convertir una nación heterogénea en una homogénea. Esas interpretaciones se hacen en un contexto en el que tribalismo y neocolonialismo/neoliberalismo están entrelazados, todo lo cual refuerza los discursos patriarcales y sexistas, siendo las principales perjudicadas las mujeres.

Arabia Saudí desde su variante de nacionalismo religioso utilizó la cuestión de las mujeres para sus propios propósitos, al igual que habían hecho el resto de los proyectos nacionalistas que surgieron en los países de la región. En este caso, a diferencia de los otros países, teniendo en cuenta su especificidad de Estado teocrático, el cuerpo de las mujeres adquirió un matiz religioso e, incluso, “divino” (Al-Rasheed, 2013: 17), siendo un cuerpo al que hay que proteger para que no amenace el honor (*ṣaraf*) y la virilidad masculinas y convirtiéndose en el símbolo fundamental con el que legitimar el carácter piadoso del país. Las condiciones en las que se fundó Arabia Saudí dieron origen a un modelo familiar mucho más conservador y segregacionista que el del resto de países árabes. Pero eso no significa que se redujera a las mujeres al ámbito privado únicamente, puesto que se crearon espacios exclusivos para ellas y segregados de los hombres. De esta manera, sobre todo a partir de los años ochenta, se promovió un modelo de feminidad islámica basado en la homosociabilidad de género —en contraposición a ese modelo de heterosociabilidad que podemos observar en otros países árabes— con el objetivo de distinguir a las mujeres saudíes de las mujeres europeas y americanas.

Cabe preguntarse ¿por qué se ejerce ese control tan estricto de las mujeres y sus cuerpos? ¿qué discursos morales entran en juego? ¿cómo y quién construye la moral en

el país? Nietzsche desestimó la dualidad cartesiana del paradigma occidental, apostando por las diferencias múltiples y no binarias, cuestionando las fronteras que se habían construido en torno a los términos verdad/mentira, bueno/malo, etc. De hecho, pensar en las *diferencias* múltiples hacía inoperativa la existencia de la “verdad”, construida siempre desde una determinada perspectiva, por lo que Nietzsche ponía al descubierto la ahistoricidad/naturalidad de unos valores defendidos por la moral dominante (cristiana en su caso). Su pensamiento dio lugar a más trabajos basados en las diferencias, como la “teoría de poder” de Foucault o la de los “enunciados performativos” de Derrida o la “performatividad” propuesta por Butler mencionados en el primer capítulo. Sin entrar en detalles sobre el tratado de la *Genealogía de la moral* de Nietzsche (1887) y las críticas a las que ha sido sometida su teoría, consideramos relevante retomar un fragmento de esta obra en la que el filósofo se preguntaba lo siguiente: “¿en qué condiciones se inventó el hombre esos juicios de valor que son las palabras de bueno y malvado? ¿y *qué valor tienen ellos mismos?*” (Nietzsche, 2005: 24). Es fundamental prestar atención a sus palabras teniendo en cuenta el marco foucaultiano de poder-saber, insertándolas en la realidad que nos concierne: ¿Cómo se construye *la moral* sexual en Arabia Saudí y sobre qué *discursos* se fundamenta? ¿Cómo se despliegan estos últimos por la sociedad saudí y cómo imponen una homogeneización basada en la *diferencia cartesiana* que se acaba normalizando? ¿Dónde queda lo *liminal*, lo *gris*, lo *difuso* en una sociedad de dominación como Arabia Saudí?

2. Homogeneizando al cuerpo desde la diferencia

Parece que nosotras, al igual que los discos compactos, sólo tenemos la capacidad para grabar una vez. No hay modo de reescribir nada encima. Ahí está el himen, del cual no podemos sacar copias de seguridad.

Siba Al-Harez (*Los Otros*, 2009: 208)

Dejaré de reivindicar los derechos de las mujeres saudíes cuando empiece a ver hombres saudíes adultos arrastrados a la comisaría por atreverse a conducir su coche, y cuando la mujer saudí empiece a llevar ropa cómoda mientras el hombre saudí se vea obligado a llevar velo negro, guantes negros y ropa negra que lo conviertan en

una masa ausente, y cuando a él se le diga que en este mundo existen dos lugares adecuados para él: la casa y la tumba.

Waḡīha al-Ḥuwaydar (Haddad, 2011: 101)

El uso de *diferencia* que aquí proponemos no se refiere a una multiplicidad de subjetividades. Lo que nos interesa es resaltar cómo la categoría/s “mujer”/“mujeres” se engloba dentro de una unidad fija que es definida como condición previa a las relaciones de poder. Esta categorización homogeneiza el término “mujer”, excluyendo la posibilidad de otras identidades (ya que mujeres somos muchas, de diversas razas, etnias, transgénero, lesbianas, etc.) establecida como entidad inmutable, no transformable, diferente y como contraparte a la de “hombres”.

Desde el contexto indio, Mohanty declara que se define a las mujeres como “sujetos político-sexuales antes de su entrada a las relaciones sociales”, olvidando que ellas son *producidas* a través de las relaciones de poder y que están implicadas en las mismas (Mohanty, 2008: 127). Esa “identidad” se construye y preserva, como apunta Butler, a través de “conceptos estabilizadores de sexo, género y sexualidad” (2011: 71). De ahí que la “verdad” sobre el sexo, entendido como heterosexual, se crea a raíz de unas estructuras y normas construidas desde una visión androcéntrica que regulan y producen identidades de género binarias y relacionales de “masculino” y “femenino”, que se refuerzan y naturalizan por la identificación que se hace de ellas con el sexo biológico y las diferencias corporales visibles entre el cuerpo masculino y femenino (Bourdieu, 2000: 36-37).

Según afirma Arebi (1994), en Arabia Saudí, a pesar de que en el Corán las definiciones de los seres biológicos ‘*dakar/untà*’ (varón y hembra) sean diferentes de las utilizadas para denominar a los seres sociales ‘*raḡul/mar’a*’ (hombre y mujer), la jerarquía religiosa ignora la diferencia entre ambas definiciones, por lo que para los hombres que la formulan el término de *mar’a* (mujer) como ser social se transforma en mero ser biológico. Es decir, se justifica el género basándose en el órgano sexual femenino, cuya única y última función no es el disfrute sexual, sino la reproducción, entendiéndose como principal rol de la mujer la posterior crianza de los hijos, tal y como afirma al-Sa‘dāwī en el contexto egipcio: “la mujer se convirtió meramente en un útero que engendra hijos” (2006). La atribución de este papel a la mujer reafirmó la idea de que el hombre es el único que podía sentir placer y esa “superioridad” sexual fue la que generó

la imagen del hombre como dotado, fuerte y protector, reduciendo a las mujeres a meros objetos sexuales que aseguraban la satisfacción sexual de los hombres.

Como vimos anteriormente, el nacionalismo religioso saudí se había formado sobre la base de una sociedad tribal —en la que la masculinidad era una característica intrínseca a la misma— que debía proteger a las mujeres con el objetivo de que perdurara su imagen como nación pía. De esta manera, el territorio/nación se vincula a la sexualidad de las mujeres, adquiriendo así la virginidad un valor sagrado. La palabra virginidad en el contexto islámico, explica Chebel, tiene tres significados. El primero es físico y se refiere a la virginidad de una mujer antes de tener contacto sexual e implica que ha preservado su himen; el segundo tiene que ver con la castidad de una persona que vive una vida de retiro y reclusión. Estas dos acepciones se relacionan directamente con la aleya coránica que hace referencia a María: “Dijo ella, «¿cómo puedo tener un muchacho si no me ha tocado mortal, ni soy una ramera?»” (Corán 19, 20)¹⁹⁰. El tercer significado es alegórico, explica Chebel, y va unido al segundo, puesto que hace referencia a la virginidad misteriosa de las huríes¹⁹¹, mujeres a las que se les atribuye un origen divino —como a las mujeres saudíes en este caso—, de ahí que se vincule la virginidad con lo sagrado y con el honor de las mujeres hacia su familia, tribu o grupo social. En este sentido, “la dame se trouve éveiller l’idée d’une perle, par suite quelques fois d’une pointe sur le mot *Kharida* qui signifíe “perle” et aussi “vierge” (Blachère, PTPESOD, 105; Chebel, 1995: 646). Por este motivo, si ligamos el hecho de que a las mujeres saudíes se las considera entes divinos con la convicción de que su órgano sexual está limitado a una función biológica o materna, entenderemos por qué se considera tan importante para su familia, la sociedad o el Estado la salvaguarda de su virginidad (a través de instituciones como el sistema de tutela, la educación, el Consejo de Ulemas, etc.). Esa salvaguarda está directamente relacionada —como veremos a través de ejemplos extraídos de las novelas— con una cuestión de sentimiento de honor (*šaraf*) unido a la vergüenza (*‘ayb*) como emoción social que amenaza al estatus de la familia frente a la sociedad y en

¹⁹⁰ Todas las citas del Corán están tomadas de la versión Cortés, J. (1999). *El Corán*. Barcelona: Herder.

¹⁹¹ Las jóvenes y bellas mujeres vírgenes que habitan el Paraíso musulmán y son una retribución divina reservada a los musulmanes más piadosos. “Los creyentes tendrán, en el paraíso, a las huríes como esposas (52, 20), y las tendrán como recompensa por cuanto han hecho en este mundo (56, 23/24); las huríes son puras (2,23/25; 3, 13/15; 4,60/ 57); no las habrá tocado ni hombre alguno ni genio (55, 56); tienen los ojos rasgados (44, 54; 56, 22/23) y son parecidos a la perla semioculta (56, 22/23); su mirada es recatada (37, 47/48); también son comparadas al rubí y al coral (55, 58); viven en pabellones (55, 72), apoyándose —al igual que sus esposos— en divanes (35, 56); también se dice, finalmente, que tendrán la misma edad que los creyentes que las van a gozar (38, 52; 78, 33) (Castillo, 1983: 9).

consecuencia al Estado, que es el encargado de perpetuar esa visión dominante de diferenciación sexual a través de sus diversas instituciones, como apuntaba al-Sa‘dāwī.

Anteriormente mencionamos el caso de la princesa Mišā‘il a la que su abuelo, el príncipe Muḥammad y hermano mayor del rey Jālid, ordenó ejecutar por haber cometido adulterio, a pesar de la falta de pruebas, con el objetivo de limpiar su honor frente a la población saudí. De hecho, en Arabia Saudí hay diferencias en cuanto a la aplicación de normas se refiere. Según Cook (2003:65), el gobernante, en este caso la familia Āl Sa‘ūd, ostenta privilegios para prohibir *el mal*, pero, por otra parte, tiene más posibilidades de cometerlo. Volviendo al docudrama *Death of a Princess*, mencionado más arriba, Christopher Ryder mantiene una conversación muy ilustrativa con una mujer cercana a la familia real:

Christopher Ryder: What kind of privileges do you have as a princess?

Woman: Sex. Maybe that's a privilege to live the boredom. These princesses live the most intricate and pleasure sex life (...) The irony is that the women are those who choose the men, in a society as strict and tight like this, women are the predators, men cannot choose. (...) There is a rule in the desert, women go there to look men off at evening around five. When they choose a man if it works, it works, if it doesn't they just move on. If they find the man attractive, they write down his number until the chofer to make contact (...)

Christopher Ryder: We can talk about the princess?

Woman: Poor child, poor silly child. She paid for all of them (Death of a Princess, 1980)

Esta mujer le sigue contando la historia de cómo la princesa conoció a un joven con el que planeó reunirse en Europa durante las vacaciones, pero su abuelo, cansado del comportamiento de las mujeres —por lo que evidentemente era conocedor de lo que pasaba— prohibió sus viajes al extranjero. La princesa Mišā‘il ¹⁹² trató de escapar con su amante vestida de hombre, pero fue detenida en el aeropuerto. De esta forma, el caso se transformó en asunto de dominio público, por lo que la única manera que tuvieron los Āl Sa‘ūd de demostrar su legitimidad de cara al interior fue aplicando las mismas normas del Estado a una mujer de su propia familia para limpiar su honor.

Para entender el actual binarismo de mujer/débil hombre/fuerte que existe en la región, especialmente en Arabia Saudí, nos tenemos que remontar al *ethos* patriarcal en

¹⁹² En Arabia Saudí las princesas solo pueden contraer matrimonio con otros miembros de la realeza o equivalentes, por lo que tienen prohibido casarse con miembros de otras clases sociales, ya que eso amenazaría la propia fundación y unificación del Estado Saudí (Al-Rasheed, 2013: 99).

el que se implementó el islam y que asimiló el *fiqh* islámico clásico posteriormente, así como la influencia del colonialismo en los países de la región. Ziba Mir-Hosseini (2012: 354) explica que la tradición legal islámica se construyó sobre estas raíces patriarcales y normas sociales que ya venían de época pre-islámica, por lo que se elaboraron leyes a partir de interpretaciones de aleyas del Corán¹⁹³ que remarcaban la diferencia de género en términos de sexualidad — se identificaba a los hombres con el sustantivo *gayra* (honor y celos) y a las mujeres con *hayā'* (modestia y timidez)—. Se desestimó así, según Wadud, el igualitarismo ético como mensaje esencial de la creación del que hablan los textos sagrados y en el que hombres y mujeres son creados del mismo *nafs*¹⁹⁴. Las leyes de la jurisprudencia islámica incluyen dos categorías que han pervivido hasta el día de hoy: las *'ibādāt* (relaciones establecidas entre el creyente y Dios) y las *mu'āmalāt* (las relaciones sociales), categoría esta última a la que pertenecen muchas de las leyes relacionadas con las mujeres (casamiento, divorcio, poligamia, etc.) así como las relaciones de género que eran construidas desde costumbres locales y no religiosas y que albergaban muchas de las discriminaciones de género. El quid de la cuestión era que muchos de estos *actos sociales* eran descritos como deberes religiosos o *'ibādāt*, es decir, las órdenes éticas eran tomadas como obligaciones morales de la *šarī'a*, convirtiéndose así en inmutables y no reversibles. Con esta estrategia se aseguraban mantener el control de los hombres sobre la sexualidad de las mujeres, método que se sigue practicando en Arabia Saudí y en otros países de la región.

De hecho, es en el terreno de las *mu'āmalāt* desde donde se conformarían los códigos de familia del mundo árabe en un contexto político, económico, social y cultural que había asimilado discursos e ideas coloniales de la modernidad y en el que se estaban creando los Estados-nación. Estos códigos de familia se formaron sobre la base del *fiqh* clásico y fueron codificados en un sistema legal unificado e inspirado en modelos legales europeos (también de carácter patriarcal), por lo tanto, pasaron de ser un asunto privado en manos de los juristas a formar parte de la legislación del Estado (Mir-Hosseini, 2012:

¹⁹³ El Corán hace explícito que el embarazo es condición de la hembra: “Y Dios os creó de tierra; luego, de una gota; luego, hizo de vosotros parejas. Ninguna hembra concibe o pare sin que Él lo sepa” (Corán 35, 11-12). Sin embargo, esta referencia, apunta Wadud, está restringida meramente a una función biológica y el Corán no hace referencia ni alude a ese imaginario cultural que, debido a diferentes factores de la época, impuso a las mujeres la maternidad y el cuidado de los hijos (Wadud, 1992: 22).

¹⁹⁴ Wadud alude a que *nafs* gramaticalmente es una palabra femenina, sin embargo, conceptualmente, no tiene género. Por tanto, la versión coránica de la creación no hace una diferenciación en términos de género: “Os ha creado de una sola persona (*nafs*), de la que sacó a su cónyuge (*zawj*)” (39, 6). El término *zawj*, por su parte, es una palabra gramaticalmente masculina, pero conceptualmente no es ni masculina ni femenina y se utiliza en el Corán para referirse a los “pares” de plantas, animales y seres humanos.

358). Arabia Saudí, como señalábamos anteriormente, carece de este tipo de legislación, por lo que su modo de homogeneizar el control del cuerpo de la mujer y regularlo en el ámbito privado es a través de la institución del sistema de tutela. Un sistema que, dada la naturaleza religiosa del Estado saudí, se refuerza en el principio islámico de *qawāma* (de la raíz árabe *qāma*, *yaqūm* que significa “levantarse, ponerse en pie”), de la azora 4, aleya 34 que dice: “Los hombres tienen autoridad sobre las mujeres en virtud de la preferencia que Dios ha dado a unos sobre otros y de los bienes que gastan. Las mujeres virtuosas son devotas y cuidan, en ausencia de sus maridos, de lo que Dios manda que cuiden. ¡Amonestad a aquéllas de quienes temáis que se rebelen, dejadlas solas en el lecho, pegadles! Si os obedecen, no os metáis más con ellas. Dios es excelso, grande” (Corán 4, 34). La interpretación ‘tradicionalista’ de este versículo asume las diferencias físicas y mentales entre hombres y mujeres, pero no solo desde un punto de vista biológico, sino también desde otros marcos socioculturales arraigados que tienen su base en las interpretaciones que se han hecho sobre el hadiz. Así la inferioridad mental de las mujeres se extrapola directamente al impedimento de estas de participar en asuntos de naturaleza política y pública (Cheema, 2013: 219). Sin embargo, esta aleya, como todo análisis coránico, puede estar sujeto a reinterpretación a través de la práctica del *iṭihād*, tal y como recoge Barlas en su trabajo *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’an* (2002):

El aspecto hermenéutico de mi argumentación pretende recuperar la epistemología igualitaria y antipatriarcal del Corán en una serie de pasos. El primero es cuestionar el reduccionismo interpretativo –es decir, la idea de que el Corán sólo posee una serie de significados patriarcales–, enfatizando el principio de polisemia textual. El segundo es argumentar en contra del relativismo interpretativo –es decir, la idea opuesta de que todas las lecturas son igual de correctas y que, por tanto, una lectura patriarcal del texto es tan apropiada como una lectura antipatriarcal–, alegando que algunas lecturas, en realidad, no son ni legítimas desde el punto de vista contextual ni sólidas desde el punto de vista teológico¹⁹⁵.

¹⁹⁵ Barlas, A. “Texto, tradición y razón: hermenéutica coránica y política sexual”, Conferencia Cardozo Law School, Yeshiva University, October 10-12, 2004. Disponible en: <https://www.webislam.com/articulos/27912-texto-tradicion-y-razon-hermeneutica-coranica-y-politica-sexual.html>

Barlas (2002: 186) ofrece una interpretación con respecto a la primera parte de la aleya 4:34 en la que el concepto de los hombres protectores se concebiría como “responsabilidad” y no como “autoridad” dentro de la esfera privada de la familia, exponiendo además que el Corán, si bien no carga a las mujeres con la responsabilidad de ser el principal sostén de la familia, tampoco las excluye de que ejerzan ese rol¹⁹⁶. Por su parte, Amina Wadud, feminista islámica, explica con respecto al término islámico de *nuṣūz* (rebeldía) que en la aleya citada no se refiere a la desobediencia de la mujer con respecto al hombre, sino a un estado de disfuncionalidad dentro de la pareja (1999: 75). El término *ḍaraba*, afirma, tiene el significado de ‘aventurarse en un viaje’, además de la acepción que generalmente se le ha dado a este verbo como ‘pegar’. Wadud opina además que tras la época pre-islámica todavía prevalecía la violencia hacia las mujeres, por lo que este verso debería ser considerado no como un permiso, sino como una regulación y una “severe restriction of [then] existing practices” (Wadud, 1999: 76).

Ahmad Cheema (2013: 249) califica de ‘modernistas’ este tipo de lecturas antipatriarcales, hechas desde una interpretación del Corán que busca atender a lo que llama ‘sensibilidades modernas’, pero que no están, por ello, exentas de ciertas ambivalencias. En el lado opuesto, se sitúan las interpretaciones ‘tradicionalistas’ que establecen la inferioridad de la mujer con respecto al hombre y que vienen dadas más bien por los valores patriarcales que se manejan desde discursos dominantes y que empapan el imaginario social, tal y como ocurre en Arabia Saudí. Como afirma Le Benger, este pasaje del Corán ha sido interpretado por los ulemas saudíes desde este punto de vista patriarcal para institucionalizar el sistema de tutela y ejercer el dominio de los hombres sobre las mujeres tanto en la esfera familiar como pública, en la que estas tienen poca representación. Los dos centros de poder dominantes en Arabia Saudí, el Estado y la jerarquía religiosa, son los que se agencian el derecho de crear las leyes o, más concretamente, una serie de valores morales por medio de un lenguaje y enunciados que encierran el binarismo de “bueno” y “malo”, conforme al precepto islámico de “garantizar el bien y prohibir el mal”. Pero ¿cómo crea el poder político este tipo de discursos y cómo los extiende e inserta en la sociedad para homogeneizar comportamientos morales?

¹⁹⁶ No obstante, según Ahmad Cheema (2013: 244), la interpretación de la aleya por Barlas, para la que toma exclusivamente en consideración el primera parte de este verso, sería problemática y reduccionista con respecto a la segunda parte del verso, que se refiere a las diferencias entre unos y otros, a pesar de que no especifica a qué se refieren esas distinciones, entendidas por los tradicionalistas como distinciones entre ambos géneros.

2. 1. Educación sexuada y sexuante: sistema co-sustancial al Estado saudí

La educación es uno de los instrumentos que sostiene el nacionalismo religioso saudí. Como se señaló en el Capítulo 2, no fue hasta 1960 cuando se estableció en el país un sistema educativo centralizado y gestionado por el propio Estado, que vio en la educación una manera de mostrar la imagen de un Estado en vías de “modernización” frente al exterior. Esta centralización implicaba la importación de profesores procedentes de otros países árabes¹⁹⁷. El sector religioso se mostró receloso, puesto que hasta entonces había controlado la formación educativa a través de los *kuttāb* —pequeñas escuelas coránicas existentes en las mezquitas— y a través de la instrucción religiosa privada de las propias mujeres que tenía lugar en la casa. Por esta razón, el Estado, para garantizarse la legitimación por parte de este establishment religioso, puso en sus manos, como ya había ocurrido en la alianza política-religiosa establecida entre Ibn Āl Sa‘ūd e Ibn ‘Abd al-Wahhāb hacía dos siglos, los asuntos religiosos y educativos del país, especialmente en lo concerniente a los asuntos de género y sus políticas. A partir de ese momento, los ulemas velarán por la educación de las mujeres a través de la Presidencia General para la Educación de las Chicas (al-Ri’āsa al-Āmma li-ta‘līm al-banāt), institución alternativa al Ministerio de Educación¹⁹⁸. El real decreto que fue promulgado en 1959 como resultado del compromiso entre el Estado y los ulemas rezaba lo siguiente:

We have decided to implement the desire of Ulama of our great religion in the kingdom to open schools that teach girls religious subjects such as the Qur’an, monotheism, jurisdiction and other sciences that are harmonious with our religious beliefs, such as home management, upbringing of children and others that are not feared to presently or at a later date introduce change in our beliefs (Al-Munajjed, 1997: 64).

El decreto en cuestión extiende el imaginario de que el destino de las mujeres está ligado a la idea de la maternidad y la crianza de los niños de acuerdo a los valores de la tradición islámica, reivindicando desde el principio esa separación y diferenciación de

¹⁹⁷ Había miedo en algunas zonas, sobre todo en la zona de Burayda, a que los nuevos profesores de fuera enseñaran otras disciplinas, expandiendo nuevos conocimientos y estilos de vida que se alejaban del puritanismo wahabí. Esto se debía a que la figura de las mujeres era la que sostenía la imagen de nación pía y, por tanto, el adquirir influencias externas podía llevar a su corrupción. Sin embargo, había una contraparte que se posicionaba a favor de la educación de las mujeres, puesto que era la forma de que estas pudieran contribuir al futuro de su nación (Al-Rasheed, 2013: 92-94).

¹⁹⁸ Véase Ministry of Education: <https://www.moe.gov.sa/ar/about/Pages/MinistryDevelopment.aspx>

género desde un marco institucional que se entrelaza con lo *moderno*¹⁹⁹, lo *tribal* y lo *wahabí*. De esta manera, las mujeres, que eran educadas para ser buenas madres y esposas con el objetivo de producir una nueva generación de buenos musulmanes que perpetuaran el sistema de dominación masculino, contribuirían a asentar la imagen de una nación pía, obediente y homogénea conforme a los objetivos del Estado.

Los programas educativos fueron uniformizados directamente por el gobierno y las autoridades religiosas, pero también por los Hermanos Musulmanes, procedentes estos de diversos países de la región y asentados en el país por motivos políticos, a quienes se contrató como profesores²⁰⁰ en las diferentes universidades que se fueron abriendo desde los años sesenta. Todos ellos tuvieron un peso decisivo sobre esos programas educativos, en ausencia de una sociedad civil dotada de autoridad y capaz de descentralizar e implementar, desde sus comunidades regionales, sus propios planes de estudio. Es fundamental señalar aquí, que si bien el descubrimiento del petróleo y los ingresos derivados de este tuvieron consecuencias muy positivas en la expansión de la educación por todo el país y en el acceso de las mujeres a la alfabetización y al conocimiento, a pesar de la oposición de ciertos sectores, esto no se tradujo fácilmente en una incorporación progresiva de las mujeres al mercado laboral tras terminar sus estudios, manteniéndose hasta el día de hoy un poderoso imaginario sobre la división sexual del trabajo entre hombres y mujeres. Como ya se ha señalado, a raíz del plan de reformas “Visión 2030” (al-Ru’ya al-sa’ūdiyya 2030), la incorporación de las mujeres en el sector privado y económico ha ido en aumento con el fin de integrarlas en la economía del país. Pero de hecho, como ocurre generalmente en el mercado de trabajo global, a las mujeres se las emplea sobre todo en trabajos asignados exclusivamente a su género, que tienen que ver con la asistencia y servicio social: enfermería, medicina, administración, educación, etc., y en menor medida con las políticas públicas y el sector económico

¹⁹⁹ La educación local se convirtió en herramienta de unas políticas de Estado para actuar como Estado moderno lejos del supuesto “atraso” que representaba a ojos occidentales, pero al mismo tiempo este factor que hacía innecesario que las mujeres viajaran a formarse a otros países, le permitía asegurarse su unidad nacional y tradición religiosa.

²⁰⁰ Además de desempeñar puestos de enseñanza, su influencia ideológica y cosmovisión del mundo fueron decisivas en la elaboración de los planes de estudio del país desde que se aprobara un texto conocido como *Educational Policy in the Kingdom of Saudi Arabia* (Siyāsāt al-ta’līm fī-l-mamlaka al-‘arabiyya al-sa’ūdiyya) redactado en 1970. La sanción de este documento dio lugar a una nueva política de islamización de las diversas ramas científicas y a la concreción de un sistema educativo no solo intelectual, sino también moral y religioso (*tarbiya*) con el objetivo de formar “buenos musulmanes”. Esta nueva política no se reducía al plan curricular de colegios y universidades, sino que se extendía a otro tipo de actividades extracurriculares (campamentos de verano, actividades deportivas, círculos de memorización del Corán, etc.) (Lacroix, 2013: 46-49).

(espacios en los que están normalmente segregadas de los hombres). El que se las emplee en el sector educativo es una forma perfecta para las políticas del Estado de perpetuar la estructura patriarcal a través de una educación basada en la masculinidad (*ruḡūla*) desde una lógica *neoliberal-tribal-wahabí* y asegurarse de mantener a las mujeres en este tipo de posiciones que están claramente sexuadas y que no ponen en peligro su reputación sexual y moral.

2. 2. «Fetua-liberalismo» sexuante de cuerpos sexuados: inscripciones emocionales en el imaginario social

Además de la educación como estrategia planificada por los dos polos de poder, los Āl Sa‘ūd y la jerarquía religiosa, existe otra táctica a través de la cual los ulemas wahabíes, rechazando la igualdad entre sexos por considerarla una importación occidental, se aseguran el control de los hombres sobre el cuerpo de las mujeres: la emisión de fetuas (dictámenes jurídicos sobre un caso concreto).

El Consejo de Grandes Ulemas (Maʿīlis hayʾat kibār al-‘ulamā’), establecido en 1971, fue el organismo encargado de aprobar las fetuas respecto a cuestiones sociales y políticas que afectaban al régimen, así como el Comité Permanente para Investigación y Fetuas (al-Laʿīna al-dā’ima li-l-buḥūt wa-l-iftā’) —centrado en cuestiones personales— y la Presidencia General para la Administración de la Investigación Científica, Fetuas, Predicación y Orientación (al-Ri’āsa al-‘Āmma li-idārat al-buḥūt al-‘ilmiyya wa-l-iftā’ wa-l-da‘wa wa-l-irṣād) (Lacroix, 2013: 74). Los líderes religiosos saudíes han producido muchas fetuas que tienen que ver con cuestiones relativas a las mujeres. Los acontecimientos del asedio a La Meca, protagonizados por ʿUḡaymān al-‘Uṭaybī, trajeron una crisis de legitimación de la familia gobernante a la que se acusó de corrupta y desviada de los principios del islam. Para restaurar su imagen, las mujeres fueron el objetivo tanto de las autoridades políticas como religiosas, porque ellas, sus cuerpos, eran y continúan siendo la columna vertebral de un Estado que se presenta como máximo exponente de la piedad e identidad islámicas. El Estado concedió a los ulemas el poder para regular, no solo la esfera educativa, sino también la social a través de la promulgación de fetuas con el objetivo de contentar a esos sectores religiosos de los que había surgido el movimiento de oposición de ʿUḡaymān al-‘Uṭaybī. A raíz de la implementación de las fetuas o sentencias se emprendieron reformas conforme a lo que

Ŷuhaymān había reclamado (H. Ḥiṡāzī, entrevista personal, febrero de 2017)²⁰¹ y con el tiempo las mismas se empezaron a incluir en el currículum de escuelas y universidades, expandiéndose y reforzando un imaginario que sexualizaba el cuerpo de las mujeres. Pero ¿cómo se creó y se sigue creando ese imaginario?

Para saber cómo se construye esa moral sexual en Arabia Saudí vamos a recurrir de nuevo a la *Genealogía de la moral* de Nietzsche, con el objetivo de explicar el origen de los valores morales que se constituyen como “buenos” en una sociedad y que se construyen en base a cuatro puntos: utilidad, olvido, costumbre y error. Es decir, una vez creados los valores, las acciones buenas, que llama “inegoístas”, y que le son útiles al poder (según Nietzsche, este descansa en las clases privilegiadas) son elogiadas, pero a lo largo del tiempo y en los diferentes espacios, se olvida el origen de ese elogio y se convierte en una costumbre, introduciéndose en el sistema conceptual/inconsciente y creando una nueva realidad. Lo elogiado como “bueno” adquiere el significado de bueno y todo lo contrapuesto a ello será considerado un error. Lo mismo ocurre con las fetuas que surgen como una institución de Estado y que, por lo general, condenan las influencias extranjeras, llaman al buen comportamiento de la mujer y son lanzadas en los momentos de “miedo”, es decir, cuando ciertos acontecimientos ponen en peligro el control de la sexualidad de la mujer y, por tanto, ponen en peligro a la nación (por ejemplo, en los años ochenta ante la rápida apertura del Estado a la modernización y el contacto con modos de vida occidentales). La sexualidad es utilizada como estrategia política, usándose el sexo, concebido como “unidad artificial de elementos anatómicos, funciones biológicas, conductas, sensaciones y placeres” (Costales Villaroel, 2011: 7) como manera de producir el poder por el entramado del *cuerpo social*, puesto que progresivamente el orden binario de los sexos se va arraigando y reproduciendo en el inconsciente. Las fetuas²⁰², junto con los pequeños panfletos que se reparten en las mezquitas del mundo árabe, programas de televisión religiosos o vídeos que se pueden encontrar en *Youtube* son identificados por Zir-Hosseini como discursos ‘neo-traditionalistas’.

Estos discursos ‘neo-traditionalistas’, aunque diferentes entre sí y dependiendo de los contextos en los que surjan, se asientan en la concepción de una diferencia biológica e innata en la que el hombre es una potencia *activa* y la mujer *pasiva*. Este

²⁰¹ La autora me contaba que algunos de los cambios que se habían producido eran por ejemplo con respecto al velo en una zona, como la de Yeda, en la que cubrirse el rostro no era popular.

²⁰² Actualmente las fetuas son publicadas a través de esta página web:
<http://www.alifta.net/default.aspx?language=ar>

imaginario procede de la tradición clásica²⁰³, pero también del *fiqh* o ese “islam institucionalizado” que se forjó durante el periodo abasí²⁰⁴ en Iraq como parte de la interpretación de un discurso políticamente dominante durante muchos siglos y que articuló las regulaciones del matrimonio y las relaciones de género en general. Producciones estas que son parte del corpus autoritativo de los códigos de familia a día de hoy y que siguen gobernando las relaciones de hombres y mujeres (Ahmed, 1992: 238). Igualmente, este tipo de discursos islamistas retoman muchos de los discursos moralistas, filosóficos, psicológicos, sociológicos y médicos que se fueron introduciendo entre los siglos XIX y XX en el mundo árabe con los poderes coloniales/neocoloniales, lo que quizás produjo la inserción de emociones/conductas no tan características en sociedad árabes como el remordimiento, la culpa, etc.

Las fetuas emitidas por los ulemas saudíes se basan en las estrictas interpretaciones del *fiqh* hanbalí, así como en algunas de las características tribales propias de la vida social saudí, pero sobre todo hay que tener en cuenta que son consecuencia de una política de Estado conservadora comenzada en los años sesenta como un compromiso entre las autoridades religiosas y políticas y que se incrementó a raíz de los años setenta y ochenta con el ‘despertar islámico’ (*Ṣaḥwa al-islāmiyya* o

²⁰³ Como explica Foucault, basándose en los textos clásicos, se daba una clara disimetría con respecto al hombre y a la mujer, puesto que la fidelidad del marido es diferente de la exclusividad sexual que el matrimonio impone a la mujer. La mujer está sujeta a ley, a la reputación del marido y a su honor, por tanto el marido debe mantener templanza, saber gobernarse, porque debe gobernar a una esposa, a la que también debe respetar, ya que es la que organiza la casa y es dueña de la misma. Esto es ventajoso para el Estado, porque mandar en la casa no es distinto del poder que se ejerce fuera de la casa. Si para el pensamiento griego clásico la cuestión moral se basaba en saber dominar el placer y dar pruebas de su contención —habilidad que garantizaba al marido el ejercer poder sobre su esposa—, para la doctrina moral cristiana esa sujeción no dependerá de la habilidad del dominio de sí mismo, sino de la obediencia a unas leyes morales y una codificación de los placeres. De esta manera, como apunta Foucault, la vida conyugal es mezcla de derecho sexual con valor moral, efecto jurídico y componente religioso. Y aunque se imponga la “fidelidad sexual” en ambos cónyuges, el cumplimiento de esas normas exigen mayor obligatoriedad para la mujer que para el hombre, cuya pureza y decoro son muestras visibles de su virginidad y la pérdida de esta última podría significar su caída:

En el caso de uno de los cónyuges –la mujer– las restricciones están definidas por el estatuto y las costumbres y están garantizadas por medio de castigos y sanciones; en el caso del otro –el marido– el estatuto conyugal no le impone reglas precisas, salvo para designarle aquella por la que debe considerar a sus herederos legítimos (Foucault, 2009: 162-163).

²⁰⁴ Es importante resaltar que la sociedad abasí estaba conformada por una variedad de culturas y tradiciones: cristiana, judía, iraní, etc. que fueron incorporadas y absorbidas por la tradición islámica. La visión androcéntrica no sería pues intrínseca al islam, sino que tendría más que ver con la jerarquía sexual y las relaciones que se establecían entre los hombres y las mujeres de aquel periodo.

Ṣaḥwa). Esta ideología²⁰⁵, que agrupaba a intelectuales y ulemas²⁰⁶, se generó como resultado del influjo en el país de la tradición de los Hermanos Musulmanes. Muchos de ellos habían huido en la época de ‘Abd al-Nāṣir a Arabia Saudí, país que les acogió y contrató en las instituciones de enseñanza en las que contribuyeron a la reforma del sistema educativo. El momento crucial de este movimiento tuvo lugar, como ya mencionábamos más arriba con Ŷuhaymān al-‘Utaybī y Muḥammad al-Qaḥṭānī²⁰⁷, quienes se rebelaron en contra de los Āl Sa‘ūd por su corrupción y subordinación a EEUU.

Al igual que ocurrió con la construcción del *fiqh* clásico, los ulemas, como subraya Arebi (1994), justifican muchas costumbres sociales (*‘ādāt* o *mu‘āmalāt*) a través de las *‘ibādāt* (estipulaciones religiosas) basándose en el precepto de “prohibir el mal y garantizar el bien”, principio que tiene su origen en varios versos del Corán dedicados a *al-amr bi-l-ma‘rūf wa-l-nahy ‘an al-munkar* (Corán 3, 104; 3, 110; 9, 71)²⁰⁸. Según Cook (2003: 3), los usos coránicos de esta frase tienen un carácter general y no un estricto sentido del deber que los eruditos musulmanes le han ido concediendo a lo largo del tiempo. En la exégesis coránica, explica, la frase significaba propugnar el bien a través de la creencia en la unidad de Dios y el seguimiento de las enseñanzas del profeta y prohibir el mal era sinónimo de la prohibición del politeísmo y la negación del profeta. Sin embargo, en la tradición islámica se han usado estas aleyas como manera de atribuir responsabilidad moral a los individuos, con el objetivo de tenerlos controlados bajo el sentimiento de dolor al haber quebrantado una “norma divina” (así como en la cristiana

²⁰⁵ Mezcla entre la perspectiva wahabí —que concede especial importancia a la purificación de las creencias en contra de cualquier innovación o *bida‘*— y el enfoque contemporáneo de los Hermanos Musulmanes —que presta mayor atención a la aplicación de la *ṣarī‘a* y la jurisprudencia islámica— además de adoptar un conjunto de prácticas y conductas sociales (modos de vestirse, comportarse, hablar, etc.) que ellos juzgaban como islámicas. Dentro de este movimiento había varias tendencias, las que apoyaban las ideas de Ḥasan al-Bannā, su fundador, y otros más influidos por Sayyid Quṭb y que tendría mayor prevalencia en el Arabia Saudí, por la presencia de su hermano pequeño, Muḥammad Quṭb, en el país, quien abogó por el híbrido wahabí-qutubí (Lacroix, 2013: 51-54).

²⁰⁶ No todos los ulemas se adherían a esta tendencia.

²⁰⁷ Este grupo iría tomando posiciones con el tiempo más cercanas al gobierno saudí con el objetivo de distanciarse de oposiciones más extremistas (Melchor, 2011: 74-75).

²⁰⁸ “¡Que constituyáis una comunidad que llame al bien, ordenando lo que está bien y prohibiendo lo que está mal! Quiénes obren así serán los que prosperen (Corán 3, 104). “Sois la mejor comunidad humana que jamás se haya suscitado: ordenáis lo que está bien, prohibís lo que está mal y creéis en Dios. Si la gente de la *Escritura* creyera, les iría mejor. Hay entre ellos creyentes, pero la mayoría son perversos” (Corán 3, 110). “No todos son iguales. Entre la gente de la *Escritura* hay una comunidad honrada: durante la noche, recitan las aleyas de Dios y se prosternan”/ “creen en Dios y en el último Día, ordenan lo que está bien, prohíben lo que está mal y rivalizan en buenas obras. Esos tales son de los justos” (Corán 3, 113-114). “Pero los creyentes y las creyentes son amigos unos de otros. Ordenan lo que está bien y prohíben lo que está mal. Hacen la azalá, dan el azaque y obedecen a Dios y a Su Enviado. De éstos se apiadará Dios. Dios es poderoso y sabio” (Corán 9, 71).

a través de la Biblia). De esta manera, conceptos sociales como *‘ayb* (vergüenza social) adquieren el significado religioso del concepto *ḥarām* (cosa prohibida, pecado). Esto provoca, como veremos en las novelas a través de las protagonistas, obligación y deber a la hora de cumplir una serie de normas y valores morales, puesto que lo contrario representará una carga de conciencia y remordimiento para ellas.

Por ejemplo, el *‘awra*, que hace referencia a una parte sexual que debe ser tapada de acuerdo a las normas éticas o *‘ibādāt* durante la oración y en sociedad, es interpretado por los ulemas saudíes al modo de los juristas clásicos para quienes el cuerpo de las mujeres es definido como *‘awra*, término que emplean para definir a la mujer como un objeto privado que debe ser vigilado constantemente por el hombre y estar a su cargo. Por tanto, la falta de decoro y modestia por parte de las mujeres es considerada como una vergüenza (*‘ayb*) en su totalidad y a su modo de ver constituye un peligro de orden público. Si bien la modestia, según el Corán, es requerida por igual para hombres y mujeres bajo la frase “cubrir sus partes privadas” (*sitr al-‘awra*) (Corán 24, 30-31), se hacen diferenciaciones en lo que respecta a las mujeres, lo que garantiza el derecho de los hombres a ejercer control sobre el cuerpo de estas, considerado este último como *fitna* o caos (Mir-Hosseini, 2012). De ahí que las fetuas que dictaminan la segregación en el país, la obligatoriedad religiosa de llevar la abaya o atuendo negro²⁰⁹ y el reducido movimiento de las mujeres en el país se fundamentan en esa confusa barrera que separa a las *‘ibādāt* de las *mu‘āmalāt* y que fue asimilada por las siguientes generaciones a partir de aquellas interpretaciones del *fiqh* clásico que eran fruto de las realidades políticas y sociales patriarcales del momento. Todo esto tiene amplia repercusión en la sociedad actual, puesto que se asume como divinamente dictado lo que está permitido y lo que está prohibido, en vez de asumirse como parte de los discursos políticos, morales, culturales y sociales que surgen en la sociedad en momentos determinados y que por ello están sujetos a cambio.

En el segundo capítulo, se habló de las activistas saudíes que desafiaron la norma que les prohibía conducir en su país a través de la campaña *#Woman2drive* emprendida

²⁰⁹ Aún sigue vigente por ley, a pesar de que uno de los líderes religiosos, el Šayj ‘Abd Allāh al-Muṭlaq, dijera en febrero de 2018 que no era necesario que las mujeres llevaran este atuendo: “More than 90 per cent of pious Muslim women in the Muslim world do not wear abayas, so we should not force people to wear abayas.” Estas declaraciones coinciden con el periodo de reformas y cambios que se están llevando a cabo en el reino bajo la figura de Muḥammad bin Salmān y que están poniendo el foco en la cuestión de las mujeres, pero aún está por ver si todo ello se traduce a la práctica. Véase: <https://www.independent.co.uk/news/world/middle-east/saudi-arabia-riyadh-muslim-cleric-sheikh-abdullah-al-mutlaq-islam-women-rights-a8204521.html>

en 2011. Esto les costó su detención en varias ocasiones, puesto que su acción era considerada por los ulemas como una amenaza a los roles tradicionales de género, acción que, además, podía afectar a los “ovarios y la pelvis” llegándose también a decir que “las mujeres que conducían tenían hijos con problemas”²¹⁰. Hasta que por fin se levantó la prohibición de conducir en junio de 2018, las activistas saudíes habían estado casi treinta años luchando por ese derecho y desafiando la fetua redactada e institucionalizada por los ulemas en los años noventa, poco después de que un grupo de 47 mujeres saudíes de clase media (entre ellas profesoras, estudiantes, activistas) se pusieran al volante en noviembre de 1990 en Riad. En 2007, se volvió a retomar el asunto y un grupo de activistas firmaron una petición en la que solicitaban al monarca que se les concediera el derecho a conducir, puesto que la contratación de conductores privados, necesarios para la vida diaria, representaba una gran carga económica para familias de clase media y baja. Sin embargo, esta nueva petición fue ignorada y se emitió una nueva fetua “El veredicto legal sobre el manejo de un coche por una mujer” (*Hukm qiyādat al-mar’a li-l-sayyāra*) a raíz de las noticias que aparecieron en el diario *al-Īzāra* sobre la conducción de los coches por parte de las mujeres. Tanto en la fetua antigua como en la que fue de nuevo reescrita y promulgada por el jeque ‘Abd Al-‘Azīz Ibn ‘Abd Allāh Ibn Bāz, se intentaba convencer a las mujeres de que conducir es un derecho y un privilegio relacionado con el principio islámico de *qawāma* —definido y determinado por interpretaciones claramente patriarcales— en el que el hombre debe hacerse cargo de la mujer y por el que se hace necesario que este la acompañe en espacios mixtos o la autorice como tutor legal suyo que es. Por tanto, el discurso patriarcal —que en el caso saudí incluye tanto a la autoridad religiosa como a la autoridad política— intentó tratar el asunto de la conducción como una cuestión de permisibilidad religiosa (y no social) haciendo uso del principio coránico de *qawāma*. Así que en estos términos en los que el hombre debe proteger a la mujer, ambas fetuas venían a decir que si se levantaba la prohibición, se romperían los esquemas del islam (en su caso, los que son contruidos en Arabia Saudí) y la dignidad de las mujeres se vería degradada, puesto que estas tendrían un poco más de independencia con respecto a sus tutores, lo que podría conllevar peligros tales como el encuentro a solas entre un hombre y una mujer en el espacio público. Las autoridades, sirviéndose de una

²¹⁰ El Šayj Salīḥ Luḥaydān argumentaba lo siguiente: “If a woman drives a car, not out of pure necessity, that could have negative physiological impacts as functional and physiological medical studies show that it automatically affects the ovaries and pushes the pelvis upwards”.

Véase: <http://www.independent.co.uk/news/world/middle-east/driving-a-car-damages-womens-ovaries-and-leads-to-children-with-clinical-problems-according-to-a-8849218.html>

sexualidad construida política y socialmente, apoyada con argumentos coránicos, daban una serie de ejemplos relacionados con el comportamiento de decoro, tanto moral como corporal, que deben mantener las mujeres por su supuesta “naturaleza”, como estrategia para mantenerlas controladas y circunscritas a espacios segregados.

Como ya vimos en el Capítulo 2, tras los acontecimientos del 11S, el gobierno de Arabia Saudí decide dar un giro en su política restringiendo el papel del sector religioso en la esfera social y haciendo hincapié en la cuestión de las mujeres para legitimarse frente a Occidente y su prensa. De ahí que la agenda política actual del reino haya ido dirigida a emprender una serie de reformas económicas y de género como el real decreto que autoriza a las mujeres saudíes a conducir, así como una mayor participación de las mismas en la vida económica del país a partir de la así llamada ‘modernización’ que está llevando a cabo Muḥammad bin Salmān, pero que no tiene garantías reales de convertirse en un proyecto emancipador de las mujeres.

La limitación de la actividad de los ulemas en los asuntos políticos se produjo a raíz de las críticas por parte del sector liberal hacia al sector religioso. El primero apuntaba la tendencia de este último a mezclar cuestiones sociales con las religiosas cuando se trataba de asuntos relativos a las mujeres. Toda esta polémica provocó que las fetuas perdieran el poder simbólico que habían tenido anteriormente, pero esto no implicó que desaparecieran del plano socioestructural y siguieron siendo defendidas por muchos saudíes, a pesar de los esfuerzos del Estado por contener toda fetua que no fuera emitida por el Consejo Superior de Ulemas. A partir de ahí, surgió una nueva propaganda que recogía discursos y opiniones religiosas radicales —emitidas a modo de fetuas— de ulemas y algunos islamistas que, como observa Rasheed (2013: 155), en algunos casos ni siquiera eran empleados directos del Estado. Estos nuevos discursos ‘neo-traditionalistas’ se empezaron a expandir por muchos países de la región a través panfletos repartidos en las universidades (de manera totalmente gratuita), páginas web, canales de televisión vía satélite y otras redes sociales como *Twitter*, *Facebook* y *Youtube* de las que muchos islamistas se sirven para emitir fetuas a través de sus teléfonos móviles y que utilizan para discutir entre ellos sus diferentes opiniones. Un ejemplo de ello lo encontramos en uno de tantos vídeos que circulan por internet. Este, en particular, es del jeque Muḥammad Ḥusayn Ya‘qūb, un clérigo egipcio radical que estudió en Arabia Saudí con ‘Abd al-‘Azīz Ibn Bāz y Muḥammad Ibn al-‘Uṭaymīn al-Tamīmī, ulemas que han tenido gran peso en la sociedad saudí y en la propagación de la *da‘wa* (predicación del islam).



Figura 15. Traducción vídeo ¡Hermana cuídate!²¹¹

2013 © Youtube

En el vídeo, el jeque adopta desde el principio una actitud paternalista y machista apelando a que la mujer tenga cuidado, mantenga una actitud modesta y se mantenga alejada del sexo masculino. Esta interpretación se atiene al modelo tradicional en el que se relaciona al hombre con la razón y a la mujer con lo emocional, fácilmente corruptible y dominada por los deseos. Frases como “ten cuidado, musulmana y cuídate mucho” o “haz del cuidado tu mejor costumbre”, repetidas una y otra vez, se van insertando en el inconsciente sutilmente, generando una serie de comportamientos corporales y morales que por repetición que se van naturalizando y configurando un binarismo de género. De esta manera, esos actos de pudor ligados a la sexualidad de las mujeres que se elogian como buenos a lo largo del tiempo se naturalizan, se asumen socialmente y se transforman en costumbre. Este tipo de prácticas reguladoras del cuerpo y la sexualidad son las que dan origen a la construcción de un género estable basado en el binarismo hombre/mujer desde sus atributos sexuales, pero también a la constitución de emociones que se relacionan con las conductas de género aprendidas: vergüenza/hombre, culpa/mujer, etc.

Asimismo, a lo largo del vídeo se queja de la “modernidad y de Occidente” al que culpa de la independencia de las mujeres, la mezcla de sexos (*ijtilāt*)²¹² y la exigencia de

²¹¹ Véase: <https://www.youtube.com/watch?v=OSwdIopPfzQ&t=66s>

²¹² Este término ha provocado mucha controversia en el país, sobre todo a raíz de la agenda reformista del Estado, quien ha permitido que hombres y mujeres se mezclen en determinados contextos, como en el peregrinaje a La Meca, foros económicos, ruedas de prensa, conferencias, platós de televisión, universidades, como la Universidad del Rey ‘Abd Allāh de Ciencia y Tecnología, hospitales, etc., lo que es visto con mucho recelo por parte de islamistas como el del vídeo, ya que piensan que es una llamada a la occidentalización del país. Este sector más radical ha sido condenado duramente a favor de otros ulemas que han emitido opiniones más moderadas. Estos últimos respaldarían la nueva política del Estado respecto

la igualdad entre hombres y mujeres y hace explícito que para la mujer virtuosa/fiel no hay más que un único hombre y que todos los demás son su “calamidad” o pueden provocar su pérdida de modestia, o la tentación o *fitna*. Al intentar alejarse del discurso occidental, cae en su misma lógica binomial, puesto que acentúa el carácter de la mujer como ‘*awra*, deficiente y débil, que puede caer en la perversión. Muchos de los musulmanes que hacen estas interpretaciones aceptan que el Corán tiene el objetivo de establecer justicia social y a veces sostienen la igualdad de género a través de la afirmación que ambos, hombres y mujeres, tienen la misma responsabilidad ante Dios — no siendo este el caso—, pero luego acaban asimilando discursos que tienen que ver con esa construcción social de la sexualidad de las mujeres que descansa en el *dualismo cartesiano*: mujer/sensible/pasiva y hombre/agresivo/activo.

2. 3. Petrocapitalismo sexuante: entre el modelo de feminidad islámica y el nuevo “reformismo” del Estado saudí

Además de las fetuas, debemos prestar atención a otro hecho: el descubrimiento del petróleo. La rápida modernización y el creciente capitalismo han contribuido a que haya un alto nivel de desigualdad de género en Arabia Saudí. Desde los años sesenta, las mujeres empezaron a tener acceso a la educación primaria o superior (que se incrementaría una década después), y a empleos más relacionados con lo social y “adecuados” para ellas como en la educación, la administración, las organizaciones caritativas, etc., mientras los hombres desempeñaban los puestos de autoridad en el sector económico y político. Durante los años setenta, Arabia Saudí empezó a contar progresivamente con una tecnología que le hizo aumentar la producción de trabajo, pero como todo objetivo del capitalismo es la maximización del beneficio a toda costa, aunque ello consista en la ampliación e intensificación de la jornada laboral, el Estado saudí, en vez de contratar a nacionales, decidió importar mano de obra extranjera más barata, venida de países árabes y, a partir de finales de los setenta, sobre todo del sureste asiático

al *ijtilāt*, afirmando que la mezcla de sexos está permitida siempre cuando se respeten los códigos de vestimenta islámica o declarando que el *ijtilāt* tiene que ver más con prácticas culturales del país en cuestión, puesto que el islam no prohíbe la mezcla de hombres y mujeres, tal y como declara Aḥmad Qāsim al-Gāmdī: <https://www.nytimes.com/2016/07/11/world/middleeast/saudi-arabia-islam-wahhabism-religious-police.html>

(indios, pakistaníes y filipinos). A estos inmigrantes se les encomendaron trabajos no cualificados que no desempeña la población autóctona, remarcando de esta manera la identidad nacional saudí. Esta identidad se vería acentuada con el ‘despertar islámico’ (*Şahwa*) de los años ochenta, en el que se fue creando el modelo que Le Renard ha llamado “feminidad islámica” (2014: 29), lo que contribuyó a que se reforzara aún más la segregación. Como apuntábamos más arriba, ya se habían reservado ciertos trabajos a las mujeres por su naturaleza biológica, basándose en una justificación procedente de construcciones culturales y sociales aprendidas en la infancia y que marcaban las relaciones patriarcales en la familia. Esa justificación empezó a ser implementada en mayor medida durante los años ochenta por medio de fetuas que reforzaban la idea de la división sexuada y que impedían que las mujeres ocuparan puestos de mando en ámbitos tales como la política, la economía y las finanzas. A pesar de la igualdad de competencias con respecto a los hombres, se las suele contratar en empleos de nivel medio y de tiempo parcial con un horario compatible para la vida familiar. Esta relación entre capitalismo y patriarcado es clave en las políticas neoliberales de Arabia Saudí. El Estado se sirve de varios medios como las leyes y normas, los medios de comunicación, la educación y el control de la sexualidad para mantener la institución de la familia, punto clave para que los hombres mantengan el control sobre las mujeres. No obstante, la separación de espacios no se corresponde, como apunta Le Renard, con la división europea burguesa de esfera pública/masculina y privada/femenina, destinada esta última única y exclusivamente a la reproducción, puesto que entran en juego otros espacios públicos de movilidad diseñados especialmente para mujeres de clase media, clase media-alta y alta, pero a los que tienen difícil acceso aquellas mujeres de clase baja que no disponen de los medios (transporte, ingreso, etc.) para llegar hasta ellos o disfrutarlos.

La riqueza del petróleo desvinculó a muchas mujeres (de la clase media) parcialmente de sus roles domésticos, realizados por empleadas domésticas contratadas (la mayoría de Filipinas, Sri Lanka e Indonesia). Algunas mujeres saudíes fueron incorporándose al mercado de trabajo en el sector público a través de puestos relacionados con la educación y la administración (Al-Rasheed, 2013: 23) y progresivamente al privado a partir de que el Estado diseñara espacios privados exclusivos para mujeres: universidades, administraciones, organizaciones caritativas, sucursales de banco (puestos antes reservados únicamente a los hombres) etc., nuevas espacialidades que aseguraban, y continúan haciéndolo, el control de la familia sobre las mujeres por su política de seguridad y segregación.

De esta manera, como hemos expuesto, las razones de la discriminación de las mujeres saudíes no solo tienen que ver con el wahabismo o el radicalismo religioso, el tribalismo u otras cuestiones sociales, aunque estas hayan contribuido decisivamente a construir progresivamente los roles de género. El cuerpo de las mujeres se convierte en el principal centro de control y si este se desvía dentro de los límites de la familia, el Estado, como afirmaba al-Sa‘dāwī no puede “mantenerse recto, si su base no lo está”. (2005: 124). Por tanto, está relacionado con las políticas de un Estado que se mueve dentro de paradigmas contradictorios en los que, por una parte, se asigna el rol de protector de las mujeres, asumiendo el imaginario wahabí que describe a las mujeres como emocionales y sensibles, incapaces de tener control sobre sus mentes y cuerpos y, por otro lado, de emancipador de las mismas, sobre todo desde 2005 en adelante cuando desde el reinado del rey ‘Abd Allāh se promovieron algunas reformas estatales dirigidas a las mujeres.

Anteriormente referíamos la importancia que adquirió el cuerpo de las mujeres en la fundación y unificación del país ante la falta de un código de familia y cómo, desde el principio, la exclusión y segregación de las mujeres fueron un requisito fundamental en la formación de las bases del Estado. La visibilidad de las mujeres no solo está relacionada con la renovada imagen que el país pretende dar en el escenario posterior a los atentados del 11 de septiembre. Estas políticas de género, y coincidimos con lo dicho por Al-Rasheed (2015: 302), se corresponden con las exigencias de una política neoliberal — tras su incorporación a la Organización Mundial del Comercio en 2005— y con la supuesta imagen de Estado moderno que el régimen saudí pretende mostrar, pero que automáticamente queda deslegitimada sobre todo con la intensa oleada de arrestos y torturas que se viene produciendo desde mayo de 2018 contra activistas que luchan por los derechos de las mujeres.

En los últimos años, hemos sido testigos de varios cambios en la política saudí concerniente a las mujeres: participación de mujeres en diálogos nacionales y en otros foros y conferencias internacionales, leyes y campañas en contra del abuso doméstico, el derecho al voto, nombramiento de mujeres en el Consejo Consultivo y en otros puestos de autoridad, contratación de muchas de ellas en el sector privado, además de la incorporación futura de muchas licenciadas al mercado de trabajo y a la economía del país que propone el Estado con su ambicioso plan “Visión 2030”. Sin embargo, la visibilidad de la que hablamos está normalmente limitada a mujeres de la realeza y de la élite (académicas, mujeres de negocios, etc.) con la intención de hacer manifiestas su

labor y carrera profesional, o a otras mujeres que luchan por sus derechos y las convierte el Estado en símbolos de progreso y emancipación femenina como requisito fundamental para ofrecer la imagen de un régimen implicado en la apertura y la “modernidad” de cara al exterior.

La posición de las primeras, como las princesas Rīmā o ‘Ādila (con clara influencia sobre los asuntos de género en su país), Dīma al-Yahyā (líder de Microsoft Arabia), Ḥayā Sindī (integrante de la Asamblea Consultiva de Arabia Saudí), etc., suele ser la de negociación con el Estado para acceder al terreno político-público y trabajar para él. De esta manera contribuyen y sostienen las reformas de género estatales. Las segundas, activistas como Manāl al-Šarīf, Waṣṭha al-Ḥuwaydar y otras intelectuales calificadas de liberales como la escritora y presentadora Badriyya al-Bašir y la poeta Ḥiṣṣa Halāl, se han convertido en figuras destacadas por la prensa occidental como mujeres “emancipadas” que han dado un “revés” al modelo islámico de feminidad impuesto por el reino, pero al mismo tiempo, el gobierno se beneficia de la imagen y talentos de muchas de ellas a la hora de anunciar reformas sociales (como las del voto, la conducción, etc.) para lavar su imagen internacionalmente. Aparte de estas mujeres, hay otras mujeres que permanecen invisibles y son de las que no se habla en la prensa, esas mujeres de otros estratos sociales, razas, etc. que no son famosas, que no se consideran activistas, ni están interesadas en política, ni se enfrentan a las normas del Estado directamente, aunque no obstante algunas —como en el caso de nuestras protagonistas y otros personajes de las novelas que vamos a tratar— sí lo hacen con respecto a normas localizadas que surgen en las múltiples y heterogéneas relaciones de poder diarias en otros ámbitos y contextos del país. Estas normas son renegociadas y redefinidas desde actitudes en las que las protagonistas parecen sostener a veces las normas dominantes. Esto ocurre, en algunos casos, por las propias disposiciones y conductas que se enraízan en el cuerpo y de las que es difícil desprenderse, pero en otras ocasiones las protagonistas son capaces de desplazarlas. En otros ejemplos, veremos que las emociones o las sensaciones, movidas por una intención y voluntad propias, dejan de ser *performativas* y dan lugar a comportamientos transgresores que suponen una ruptura parcial o total con los esquemas sociales y que pueden provocar cambios con respecto a las normas de género, jerarquía, raza, clase, como vamos a ver a continuación.

3. Fisuras liminales en los micromecanismos de poder: el hogar y el entorno social inmediato

“لا ورد بلا شوك”

“No hay rosas sin espinas”

Coatlicue is a rupture in our everyday world. As the Earth, she opens and swallows us, plunging us into the underworld where the soul resides, allowing us to dwell in darkness.

Anzaldúa (2007: 68)

Hasta ahora se ha abordado cómo la familia es el más inmediato de los bastiones sobre los que se sostiene el Estado para homogenizar los cuerpos desde la diferencia de género. El binarismo sexual resultante es producto de un acto repetitivo de unas políticas que construyen los cuerpos de las mujeres desde un doble modelo de feminidad: uno que los define como símbolos de piedad y otro “moderno” que encaja con las políticas neoliberales e impulsa a la profesionalización de las mujeres en el sector público, aunque en los últimos años mayormente privado, pero siempre desde los marcos estatales y espacios segregados teniendo en cuenta los preceptos de la *ṣarīʿa*. Con esta ambivalencia de discursos se intenta controlar el cuerpo de las mujeres y levantar barreras entre ellas y el mundo de los hombres, como veremos a lo largo del análisis de las dos novelas que presentamos a continuación. Especialmente interesante es cómo se plasman las emociones en las protagonistas de las novelas y los personajes secundarios que, como veremos, son aprendidas respecto al modelo emocional articulado en la vida familiar y la posterior influencia que dicho modelo tiene en la vida de las protagonistas. Goleman señalaba lo siguiente:

la vida familiar es la primera escuela de aprendizaje emocional (...) es el lugar donde aprendemos a sentirnos nosotros mismos y en donde aprendemos la forma en la que los demás reaccionan ante nuestros sentimientos; ahí es también donde aprendemos a pensar en nuestros sentimientos, en nuestras posibilidades de respuesta y en la forma de interpretar y expresar nuestras esperanzas y nuestros temores (Goleman, 1996: 296).

Es importante resaltar que las emociones registradas en esta investigación no pertenecen directamente a las autoras, puesto que el hecho literario es en esencia

ficcionalidad. No obstante, las novelas nos permiten acceder a la subjetividad de las escritoras y captar el mensaje implícito que pretenden resaltar intencionalmente. Como veremos, las dos novelas en las que nos vamos a centrar son un testimonio de las realidades que rodean a las diferentes mujeres (de diversos contextos, edades, razas) en Arabia Saudí, en su vida diaria y desde una espacialidad como es la del hogar. Así, aplicando la teoría de poder de Foucault a nuestro estudio, en este espacio la primacía del honor es causa y consecuencia del control practicado “desde los entornos más bajos de la sociedad” (Foucault, 1979: 146), ya que en Arabia Saudí enamorarse de alguien no apropiado, que no tenga el mismo estatus social, o no sea del mismo entorno o la misma tribu, se considera para la familia en cuestión una ofensa que puede ser motivo de castigo.

Como veremos, las normas morales fabricadas e impuestas como únicas y verdaderas a través de los discursos y actos corporales en el ámbito familiar y social crean emociones sociales como la culpa, la vergüenza, la pena, etc., que causarán a las protagonistas cierto estado de estancamiento. Tal y como apunta Anzaldúa: “we become “stuck” in it and it takes possession of us, but we need to be arrested. Some experience or condition has created this need. This stopping is a survival mechanism” (Anzaldúa, 2007: 68). Esa paralización o “estar estancado” que describe Anzaldúa y que se podría trasladar al concepto de liminalidad de Turner (1966), no se traduce en pasividad, sino que, como proponía Talal Asad, a la vez de producir un estado doloroso, impulsa a la agencia (2003: 79). De esta forma, despierta el inconsciente y permite a la psique procesar esas experiencias y construir significado sobre las mismas para pasar a la acción y al crecimiento personal.

El análisis de estas novelas que hemos escogido está dirigido a observar la evolución o la *fuerza interior agentiva* que se desarrolla en unas protagonistas que habitan unas normas que las limitan y las *desempoderan*, pero que las conducen a la experimentación de ciertas emociones que son las que causarán su paso o transición hacia otro estado, uno renovado o liminal, al irles haciendo cobrar consciencia de algunos de los códigos morales impuestos y de la posición que adoptan como sujetos morales respecto a estos. Pero ¿de qué manera llevan esa consciencia o convicción a la práctica?, es decir, ¿cómo reaccionan ante los discursos androcéntricos que se manejan en el hogar o en la sociedad? ¿los cuestionan? ¿podemos hablar de *agencia*? ¿qué ocurre cuando un miembro de la familia “se desvía” de esta? ¿Qué implicación tiene esa “desviación” para las protagonistas y otros personajes que las rodean?

La tensión que se deriva de las diferentes relaciones de poder en las que las protagonistas se ven inmersas da lugar a una acción responsable y ética que realizan sobre sí mismas para transformarse en *sujetas* morales de su propia conducta (Foucault, 2005: 27), lo que las lleva a buscar *refugios* desde sus propias posiciones (en la familia, matrimonio, etc.) en los que poder encontrar su libertad y autotrascendencia. Esa voluntad es la que resignifica, la que es capaz de romper paradigmas y provocar cambios culturales en las relaciones de poder y, por tanto, en la dinámica binomial que venimos viendo de hombre/mujer.

Ese paso y transición liminal, al que nos referíamos más arriba, constituyen un marco referencial que no solamente vamos a aplicar sobre las protagonistas/personajes de la novela, sino sobre las propias autoras, puesto que todo acto de escribir y crear supone un continuo cambio de percepción.

Al-Bašir explica que concretamente en su novela *Hind wa-l-‘askar* (Hind y los militares): “los cortes en el texto son momentos de bloqueo o congelación para continuar el recorrido del río y su transformación en un lago estático” (al-Bašir, 2009: 321). Esos bloqueos son parte de un duro proceso de creación que da lugar a cambios culturales, a la reconstrucción de nuevas identidades y subjetividades. Si se trasladan esos bloqueos a la estructura de la novela, no es de extrañar que no haya una narración lineal, sino que se caracteriza por la discontinuidad de la narración. Al-Bašir señala en una de las entrevistas que tardó tiempo en terminar de redactar su novela, porque se le resistía, pero se prometió acabarla una vez que empezara a fluir (al-Bašir, 2009: 321). Ese fluir, sin embargo, no implica el uso exclusivo de la técnica de corriente de conciencia²¹³ en su novela. Para al-Bašir, esta técnica de monólogo interior necesita de espacio en la novela y puede dar lugar al aburrimiento por parte del lector (al-Bašir, 2009: 324). Por tanto, en su novela prefiere la descripción de los personajes desde fuera, es decir, a través de la voz de la narradora-protagonista (u homodiegética).

Por su parte, Hanā’ Hīyāzī, recurre más a la técnica de corriente de conciencia. Así, el clásico narrador omnisciente desaparece, dando paso a una focalización interna

²¹³ Esta técnica fue acuñada por primera vez por el psicólogo William James (1890) al que hacíamos referencia en el Capítulo 1, por lo que está ligada directamente al mundo de las emociones. Humphrey apunta que esta técnica se distingue de la ficción psicológica, porque se refiere a esos niveles que se encuentran fuera del margen de atención, es decir, aquello que Lord Byron denominaba lo “*unespeakable*” (lo innombrable o “no dicho”), más que con una verbalización racional (Humphrey, 1962). De esta manera, el discurso, al no estar censurado ni racionalmente controlado ni ordenado, es más sincero y directo, porque sale de dentro, del propio cuerpo, de la propia experiencia hasta que llega a la mente y se hace consciente.

(Genette, 1983) a través de monólogos interiores que las protagonistas dirigen sobre sí mismas, permitiéndonos acceder a su mundo interior (sus percepciones, ideas, sensaciones, emociones). Si bien se puede advertir la subjetividad íntima de la autora, puesto que es ella finalmente la que perfila las emociones en el cuerpo de las protagonistas, según algunas de sus experiencias, la novela no es una autobiografía de la autora. Ḥiḡāzī me explicó que la idea de la novela le surgió tras escuchar una historia hace veinte años acerca de una mujer que fue al juzgado para casarse y el juez llamó a su padre. En la historia real, sin embargo, la mujer seguiría con su vida y casada con un primo suyo (H. Ḥiḡāzī, entrevista personal, febrero de 2017).

En ambas novelas, vamos a encontrar algunos recursos habituales de la corriente de conciencia. Entre ellos, encontramos elipsis, interrupciones o interferencias con imágenes del pasado y el presente, en las que la narradora, en *Hind wa-l-‘askar*, no solo cuenta su propia historia, sino que se remonta a otras historias de las mujeres de su familia y su círculo social. *Imra’atān*, por su parte, es una novela polifónica narrada por diferentes voces que son las que exponen sus diferentes posturas ante los hechos y conductas que se suceden en torno a la historia de Laylā, la protagonista principal.

3. 1. Análisis de las novelas: *Hind wa-l-‘askar* de Badriyya al-Baṣīr e *Imra’atān* de Hanā’ Ḥiḡāzī

La novela de *Hind wa-l-‘askar* se abre con una imagen cinematográfica captada desde la ventana de la protagonista, Hind. La narración encierra una sensación de CALMA, ALIVIO, SERENIDAD, como si ella nos contara la historia desde una posición diferente, desde una posición de *reconciliación consciente* que es la que se percibe al final de la novela:

Corrí un poco la cortina para mirar a la calle que estaba frente a mi ventana. Llegaron a mis oídos las voces de los niños que iban de la mano de sus padres y se dirigían a la escuela. El autobús amarillo de la escuela de las niñas pasó rápidamente, llevándose a las muchachas ataviadas en sus negras abayas (...) La voz de mi madre impulsaba a la pequeña Māī a darse prisa para ir a la escuela. Las alas de los pájaros se agitaban en el cielo por la mañana temprano, avisando de su vigilia desde los árboles de la acera (...) El sol descansaba cubierto por el manto de las nubes (...)

(...) *Abrió la puerta de mi habitación y salió, mientras se prendía en mi rostro el olor del café, procedente de la cocina* (al-Bašir, 2011: 7).

Estas acciones habituales que se suceden cada mañana en todos los lugares del mundo vienen acompañadas de algunos rituales tales como la primera taza de café del día. La protagonista de esta novela, Hind, se levanta y al abrir la puerta de su cuarto le llega el olor que desprende el café. La portada de la novela *Hind wa-l-‘askar* refleja desde el principio la importancia del café como *leitmotiv* central de la misma, puesto que tal y como lo expresaba Maḥmūd Darwīš en su famoso libro *Memoria para el olvido*: “El café es la virgen de las mañanas silenciosas” (2002: 5).



Figura 16. Portada del libro *Hind wa-l-‘askar*

Edición 2011 © Editorial Dār al-Sāqī

Aparte de ser un rito personal que se repite todas las mañanas, la ‘taza de café’ tiene un carácter social, puesto que ese mismo rito se repite con otras personas a lo largo del día como pretexto para reunirse y dialogar.

La autora de esta novela, Badriyya al-Bašir, se sirve de la simbología del café como ritual social en el que las personas se reúnen y conversan sobre sus historias personales: “la historia de las mujeres de la casa nació a través de una historia nacida entre las tazas de café” (al-Bašir, 2006: 10). Esta frase, junto a los primeros capítulos en los que se habla de ‘Amūša, una criada sudanesa de la que hablaremos más adelante, nos

descubre que la historia se desarrolla en el seno de una familia acomodada. Su narradora-protagonista, Hind, es la que cuenta en primera persona su propia historia y la de las mujeres de su casa adoptando un punto de vista subjetivo –el suyo propio– que no tiene la capacidad de reflejar de forma absoluta e imparcial los pensamientos y acciones de los otros personajes de la narración.

La novela se desarrolla en Riad en diferentes lugares: la casa principalmente, y también en otros lugares que forman parte de la vida diaria de la protagonista, como el hospital, los restaurantes u otros espacios que va conociendo, como el desierto, la casa de una de sus compañeras del hospital, etc. Hind, desde un sueño que tiene, califica la ciudad de Riad, como “una cárcel” para todas las mujeres (al-Bašir, 2006: 118), pero es un espacio que tiene un papel clave en la transformación de los personajes.

Por su parte, la portada y el título de la novela *Imra 'atān* de Hanā' Ḥiḡāzī da la impresión de que la novela va a narrar la historia de dos mujeres con experiencias y antecedentes diferentes: una más conservadora y otra más “liberal” para el contexto saudí. De hecho, la narración comienza con una escena en la que la protagonista, Laylā, se presenta en primera persona y relaciona su nombre con el de “Laylā Amīriyya”, una Laylā que amó a Qays²¹⁴, pero que por la oposición de ambas familias la terminaron casando con Ward: “Mi madre tendría que haberse opuesto a este nombre o los habitantes de la región tendrían que haber prohibido que se les pusiera a las chicas este nombre fatídico” (Ḥiḡāzī, 2015: 5). Esta introducción está relacionada directamente con el capítulo primero, pues se nos presenta una escena en la que Laylā y Marām –su mejor amiga– conversan acerca de su “tragedia”, de la que no especifica mucho, pero en la que se puede intuir que se ha enamorado de alguien no conveniente, según los esquemas de la sociedad saudí. Marām la escucha riéndose y le dice: “(...) la gente habla de sexo en todas partes y ¿él –mi padre– prohíbe el amor? ¿Dónde vivimos? ¿En qué época? ¡Pobre de mí!” (Ḥiḡāzī, 2015: 7).

²¹⁴ Esta historia procede de la tradición árabe en la que Qays se enamora de una joven llamada Laylā, pero por la oposición del padre de Laylā de que su hija tuviera una relación amorosa con Qays, le prohíben todo tipo de contacto con ella. Desde ese momento se retira a una choza cerca del pueblo de Laylā, esperando verla algún día. Sus compañeros, preocupados por el comportamiento del joven, deciden disfrazarse de mujeres para acceder a la casa de Laylā. Esa es la última vez que se ven. Así la obsesión de Qays por ella queda reflejada en las poesías de amor que le escribe y con las que se gana el apodo de Maḡnūn (loco). Su figura encarna claramente el amor platónico propio de la mística sufi musulmana.



Figura 17. Portada de la novela *Imra'atān*
Edición 2011© Editorial Dār al-Sāqī

La novela de *Imra'atān* se narra en primera persona desde una omnisciencia multi-selectiva o enfoque múltiple en el que la voz de la narradora se pierde y aparecen las voces de otros personajes (no solo la de la protagonista, sino también la de su madre, las de Marām y Aḥmad –su enamorado–) que conforman los diferentes capítulos del libro. No todos tienen el mismo conocimiento de lo que se cuenta y narran los hechos por medio de su propia voz, lo que permite al lector tener diferentes perspectivas de lo que acontece en torno a la historia de Laylā. Marām no puede evitar su preocupación en todo momento acerca de lo que le ocurre a su amiga: “Ahora estoy muy preocupada por Laylā y lo que le pasa. ¡Como si supiera qué le pasa! Pero no tiene que ser eso con exactitud. Es lo que no sé y me mata no saberlo. ¿Qué hace o qué hacen con ella?” (Ḥijāzī, 2015: 130).

La novela se desarrolla en Yeda, una ciudad que es más abierta y menos conservadora que Riad, en la que se van mostrando diferentes escenarios (la casa de Laylā y Marām, el juzgado, los restaurantes, etc.) a medida que ambas chicas van compartiendo sus historias a lo largo de la novela, cada una hablando de su realidad, pero reflejando respectivamente la realidad de la otra. Ambas voces van a describir imágenes de la vida de las mujeres de su país y las presiones y violencia a las que se enfrentan dentro de un sistema familiar y social que es limitador en la consecución de sus derechos.

3. 1. 1. Emociones y conductas literarias: la esfera familiar

Si retomamos la teoría de Foucault en la que el poder no se refiere al poder del Estado, sino a un *subpoder*, es decir, un conjunto de pequeños poderes e instituciones situados en los niveles más bajos, las casas de Hind y Laylà serían una extensión del poder político, religioso y social, como mencionamos al principio del capítulo.

En *Hind wa-l-‘askar*, “la militar” en la casa de la protagonista es Hayla –su madre–, aunque paradójicamente el militar de profesión es ‘Uṭmān –su padre–, pero le representa como una figura mucho más débil que la de ella. En este caso, Hayla es la que asume un rol autoritario que es el que se suelen ejercer los hombres en su sociedad. Al alinearse con esa posición de dominación masculina, traslada a la realidad de la casa unos esquemas mentales que son el resultado de la asimilación de las relaciones de poder y recrea la violencia que ella misma experimenta o ha experimentado a lo largo de su vida. Este comportamiento, como vamos a ver, puede venir motivado por la brutal violación que sufrió a manos de su primo y marido, ‘Uṭmān, la noche de bodas o también llamada *laylat al-dujla* (noche de la penetración). Una noche en la que el cuerpo de la mujer, y más específicamente su himen, se puede transformar en símbolo de ORGULLO o VERGÜENZA familiar y social si se descubre que no es virgen. Su madre y su abuela, quienes tienen internalizado ese MIEDO social que existe en torno al cuerpo femenino, perpetúan estos parámetros duales femenino/masculino del sistema patriarcal cuando entregan sin reservas a Hayla a su marido, haciendo de su cuerpo un mero objeto de deseo que no tiene opción de elegir, y donde su voluntad no cuenta. Esto se suma al hecho de que Hayla, todavía joven y sin estar preparada para casarse, experimenta una situación traumática al descubrir repentinamente su sexualidad de esa manera tan fría, hostil e inhumana. Tras la violación, Hayla experimenta un shock, está asustada y paralizada y no sabe cómo contar lo sucedido a su padre, puesto que se supone que ese suceso entra dentro de los “parámetros legales y normativos” de la sociedad²¹⁵.

Hayla demuestra gran valentía y transgresión a las normas al desaparecer dos días tras el suceso, pero posteriormente el MIEDO la lleva a volver a casa de su familia, quien

²¹⁵ Según Human Right Watch: “The law defines abuse as bodily, psychological, or sexual, but does not make explicit that marital rape is a crime, leaving open the possibility of differing interpretations of criminality”. Véase: <https://www.hrw.org/news/2013/09/03/saudi-arabia-new-law-criminalize-domestic-abuse> Asimismo, la ley pasa por alto el sistema de tutela masculina que es el que en última instancia ejerce un excesivo poder sobre sus mujeres o empleadas domésticas, por lo que si quieren denunciar el maltrato al que se ven sometidas, les será muy difícil llevarlo a cabo, pues muchas veces los maltratadores son los propios tutores de los que dependen.

la devuelve a su esposo inmediatamente. Ese tipo de miedos al estigma social forman parte del conjunto de disposiciones *tribales-wahabíes-neoliberales* que articula el cuerpo y que se asumen como “naturales”, e impiden muchas veces a las mujeres desvelar la violencia doméstica que sufren, puesto que las leyes no las protegen y por toda la simbología negativa que las envuelve y afecta a diferencia de los hombres. Así que a pesar de no querer a su marido, ella se resigna a seguir con él por MIEDO, puesto que si no lo hace será condenada al ostracismo por parte de su sociedad: “Nunca le perdonaría (...). Sintió que no quería a este hombre que la había asustado esa noche y continuó cargando toda su vida con el sentimiento que tuvo la noche de su boda” (al-Başir, 2006: 66).

Hayla, ante la experiencia de su violación, carga con un sentimiento de CULPA desde ese hecho que no puede sanar cuando su familia o lo más cercanos a ella son incapaces de escuchar lo que ella padece²¹⁶. Ese trauma, aunque lo recuerde como un sueño molesto, como algo no real, es algo que a ella nunca se le olvida del todo. Ese impacto genera en la protagonista ANSIEDAD, CULPA, IRA y RABIA contra su agresor tras el estrés traumático inicial²¹⁷, para posteriormente irse transformando en un estado de ánimo de IRRITACIÓN constante desde esa violenta agresión sexual que la tortura e imprime en su cuerpo una sensación de buscar el castigo o la forma de castigar.

Esto explicaría el comportamiento rígido y castigador que tiene con sus hijas. Su visión tras el hecho traumático es de MIEDO y DESCONFIANZA²¹⁸ ante el mundo y de que sus hijas experimenten la misma injusticia y desgracia, lo que la lleva a anticipar el dolor. De esta manera, controla cada uno de los movimientos de la vida de Hind y sus secretos; la castiga si llega tarde, si juega con chicos, etc. Ese comportamiento que ya forma parte de su personalidad, se ha de analizar también desde el contexto en el que vive y sus correspondientes particularidades. El mantenimiento de una conducta virtuosa²¹⁹ se corresponde a los esquemas familiares que son la prolongación de las operaciones de

²¹⁶ Talal Asad confirma que para vivir sanamente después de una experiencia traumática de dolor hace falta de la comprensión y respuestas de otros que escuchen la misma (1986: 83).

²¹⁷ SEAS (Sociedad Española para el Estudio de la Ansiedad y el Estrés), “El trastorno de Estrés Postraumático”. Disponible en: <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/seas/tep/>

²¹⁸ Estos sentimientos los experimentan sobre todo personas que sufrieron agresiones o ataques provocados por otras personas (secuestros, violaciones, etc.).

²¹⁹ Talal Asad y Saba Mahmood, en sus respectivos estudios que parten de otros contextos, no califican esta conducta de pasiva, sino que hay un elemento agentivo, puesto que la ejercitación de las virtudes conlleva una *niyya*, una intención de rechazar los vicios, siempre y cuando la persona tenga la voluntad consciente de cumplir con estas disposiciones.

poder dirigidas por un Estado que basa su legitimación en ese control del cuerpo de las mujeres y en numerosas prohibiciones que se les impone en contra de su voluntad.

La tradición religiosa araboislámica, como la cristiana, se sirve de emociones dolorosas como el MIEDO y el ARREPENTIMIENTO para evitar una conducta moral que pueda llevar a la discriminación y ostracismo por parte de la sociedad y que se asocian a la idea del castigo divino²²⁰. Este contexto, junto a las presiones de Hayla, provoca que Hind crezca con la imagen de un Dios castigador y lo tiene tan asimilado que en ocasiones asemeja el rostro de su madre al de Dios, puesto que si su madre descubría algún escándalo de la protagonista, recurría siempre al nombre de Dios:

Dios se parecía en mi imaginación al rostro de mi madre, siempre estaba enfadado con nosotros, nos lanzaba al infierno, que se parecía a los pellizcos de mi madre en nuestros muslos (al-Bašīr, 2011: 29).

La educación de la madre y ‘Amūša, a través de algunas historias que contienen “advertencias”, entendidas estas con respecto al “peligro” de las relaciones sexuales, dejan una profunda huella emocional en su hija, que va a influir en su posterior desarrollo. De ahí que la diferencia sexual hombre/mujer, que siempre se justifica con razones biológicas —cuando no es más que una mera construcción social subordinada a intereses económicos y políticos y está plenamente arraigada en las estructuras sociales— tenga que ver con el aprendizaje emocional que se recibe durante la infancia y la adolescencia. Los padres y las madres suelen hablar más de las emociones con las niñas que con los niños, como vemos con el ejemplo de Hind, por eso en su crecimiento se muestran más empáticas, pero también más susceptibles de experimentar con más intensidad y variabilidad las emociones en todas sus vertientes durante su época adulta. En el contexto egipcio, al-Sa‘dāwī (2005: 41) concluye que a las mujeres se las educa desde el miedo, la represión psicológica y corporal para que muestren una actitud pasiva y débil frente al hombre y todo comportamiento fuera de estos esquemas se considerará desvirtuado y desviado a ojos de la sociedad, como vamos a ver más adelante.

²²⁰ Esta idea de castigo sería heredada en el contexto europeo probablemente a raíz del concilio de Letrán de 1215, cuando se reglamenta el sacramento de penitencia a través de las técnicas de confesión, que según Foucault se “difundió muy lejos en sus efectos” (en la justicia, medicina, relaciones amorosas, en el orden de lo más cotidiano, etc.), lo que daría origen a la emoción de la culpa que hasta hoy día nos sigue abrumando como carga histórica que sigue impresa en nuestros cuerpos y mentes (Foucault, 2005: 36).

En la novela *Imra'atān* tenemos dos protagonistas principales, Laylā y Marām. La primera procede de un entorno más conservador que la segunda. Laylā es profesora y trabaja en una escuela, posición que está fundamentalmente reservada a las mujeres, que son también quienes en muchas ocasiones transmiten valores y roles de género que están ligados a la narrativa del Estado. En su caso, la figura de autoridad está representada por su padre, un hombre rígido que maltrata a su madre y a ella misma. Laylā viene de una casa “(...) donde escasean las risas y vive entre el grito y el llanto (...)” (Ḥiḡāzī, 2015: 11). “Crecí con la imagen repetida de mi madre huyendo de un rincón a otro y a mi padre dándole alcance, agarrándola de los pelos, tirándola al suelo y dándole patadas (...)” (Ḥiḡāzī, 2015: 8). Laylā sufre maltrato a lo largo de su infancia y cuando crece, empieza a distanciarse de su familia. Su madre pide a Dios que Laylā se case o se muera, aunque ambas opciones tienen el mismo significado para su madre, puesto que es lo que ha sufrido a lo largo de su vida. No obstante, lo que “calma a mi padre y le impide pegarme hasta la muerte o, por lo menos, hacerme moratones o romperme los huesos es mi salario,²²¹ que me quita a finales de mes y que no puede conseguir a través de ninguno de mis hermanos” (Ḥiḡāzī, 2015: 12-13). El trabajo como profesora permite a la protagonista salir de casa sin que eso suponga su deshonor —puesto que cumple con el modelo de feminidad islámica marcado por el Estado—, así como autorrealizarse, lejos de los maltratos a los que se ve sometida. Pero al mismo tiempo invierte las relaciones de poder, ya que Laylā se convierte en el principal sostén de su familia, a diferencia de sus hermanos varones, que son los que supuestamente deberían asumir ese papel conforme a la visión masculinista.

La personalidad de su padre es un claro ejemplo de hombre violento o maltratador. El padre, toda vez que se enfada, golpea con todas sus fuerzas sin mostrar ningún tipo de compasión hacia Laylā y a su madre. Incluso, el padre parece sentir PLACER ante esa agresión física que descarga sobre ellas.

En ambas novelas, las protagonistas, tanto Laylā como Hind, muestran sentimientos de ANTIPATÍA y ODIO tanto hacia el padre como hacia la madre e incluso desean que les ocurra algo malo. Son padres desaprobadores en sus críticas y castigos y no tienen en cuenta los sentimientos de las protagonistas. De ahí que se conviertan en los principales generadores de su FRUSTRACIÓN al impedirles la consecución de sus

²²¹ Está prohibido en el país que los padres demoren los matrimonios de sus hijas para obtener de ellas su sueldo. Según una fetua, si se descubre este hecho, se le puede quitar al padre la tutela sobre su hija (Al-Rasheed, 2013:120).

deseos. Por ejemplo, las protagonistas tienen prohibidas acciones diarias tales como la lectura, jugar con amigos varones, llegar tarde a casa, algo que no se les restringe a los varones ni a los hermanos de las protagonistas, que se mueven cómo y cuándo quieren. Hind durante su vida de casada hace una reflexión, desde la experiencia de su infancia y su vida presente, sobre la feminidad y masculinidad en forma de monólogo interior:

Confirmé que los hombres de nuestro mundo poseen un mundo ancho en el que se divierten y huyen de las responsabilidades de los niños y de la vida, mientras las mujeres se ven rodeadas de tradiciones agobiantes y de las preocupaciones que las madres depositan sobre sus hijas. Esto no es por miedo, sino por temor a un incidente que vulnere su honor (...) La vida de los hombres aquí es una gran silla hecha a su medida, mientras las mujeres oscilan entre dos costumbres: la casa y el zoco (al-Bašir, 2011: 139).

De hecho, los hermanos varones son otros de los personajes que ejercen control sobre las protagonistas en todos los ámbitos y se encargan de su protección para no violar ese modelo familiar patrilineal presente en la sociedad saudí. De hecho, en el caso de la ausencia del padre son ellos los que representan la figura de tutor legal. En la novela *Hind wa-l-‘askar*, tenemos el ejemplo de Ibrāhīm, hermano de Hind, a quien la autora perfila con bastantes detalles, dedicándole, incluso, un capítulo entero. Él es otro de los personajes que vigila y controla a la protagonista. Siempre tiene discusiones con Hind y, en ocasiones, aunque la madre no le presta mucha atención, se alía con ella para castigar a la protagonista, sintiendo PLACER y disfrutando con ello. Este comportamiento se debe quizás a la baja autoestima que va desarrollando desde pequeño, puesto que su familia, sobre todo su madre, ignora completamente sus sentimientos desde su primera infancia y no se muestra empática con él: “¿Es que no me quiere nadie en esta casa? Soy un niño pequeño, ¿qué es lo que he hecho?” (al-Bašir, 2011: 186). De esta forma, él percibe que nadie cuida de él y que no puede contar con los demás. Es posible que todos estos acontecimientos le generen una emoción de RABIA y de huida que le llevan a ausentarse de la casa y a estudiar Ciencias Islámicas. A partir de ese momento, empieza a imponer a la familia un régimen estricto de rezo y de lectura de libros religiosos que les va proporcionando. Comienza a odiar las artes, las películas, las canciones, el teatro y la escritura; actividad que abre un espacio de confrontación de Hind con su hermano, su madre y su marido, como veremos más abajo. Poco a poco se va integrando cada vez más

en círculos yihadistas, lo que le llevará posteriormente a dejarlo todo y a irse a Afganistán a luchar.

Todo este control y sanción de los comportamientos de las protagonistas que hemos venido viendo, se basa en una fusión de normas sociales y religiosas. Así el concepto de VERGÜENZA SOCIAL (‘*ayb*’) va asociado a una emoción de TEMOR/MIEDO ante la pérdida del honor, que puede desatar la IRA o el *gaḍab* de los padres por la desobediencia cometida. Altorki (1986) explica, en su estudio sobre las familias de la élite hiyazí, que el concepto de *gaḍab* (que hemos traducido por IRA) está relacionado con el respeto y obediencia que se les debe a los padres (a menos que los padres/madres violen las normas canónicas) (Altorki, 1986: 72). No obstante, este deber también se pone en relación con el *gaḍab* de Dios (la ira divina) cuando se le desobedece, lo que confiere a este concepto de *gaḍab* un significado sagrado y divino. Esto provoca que las familias (las de la élite que analiza Altorki y que también vemos en nuestro estudio) se excedan en ese deber consanguíneo de lealtad en muchas ocasiones y que la persona que atente con esas normas puede exponerse a una situación de riesgo, porque se considera inadmisible en el islam, aparte del gran peso moral que puede experimentar a nivel divino generando en su interior la emoción de la CULPA.

3. 1. 2. La institución matrimonial como extensión del poder estatal

A pesar de la ausencia de movimiento, las protagonistas se las ingenian para quedar con chicos siempre a espaldas de la familia. En el caso de Hind, su madre se entera de que está citándose con un chico, por lo que la encierran durante semanas hasta que su padre y su madre se ponen por primera vez de acuerdo para concertarle un matrimonio con Mansūr, un primo suyo que es soldado.

Por su parte, en la novela de *Imra’atān*, Laylā se resiste en un primer momento a quedar con Aḥmad: “(...) Estaba asustada porque tenía miedo de Marām, de mi familia, de mi debilidad, del honor de la chica que está ligado a su himen. No sé, pero tuve miedo, me asusté y lo rechacé tajantemente (...)” (Ḥiḡāzī, 2015: 21). Con este monólogo interior, Laylā anticipa el dolor ante el TEMOR de una situación peligrosa, por tanto, la emoción de MIEDO en este caso va ligada a la condición de honor. No obstante, al final acaba accediendo a verse con él y se convierte en el centro de su vida—Aḥmad la pone en contacto con la poesía y literatura de Darwīš y la música de Laylā Murād. De esta manera se enamoran. Como en la historia de Laylā y Qays que mencionábamos más arriba, él va

a pedirle matrimonio, pero su padre le rechaza porque no forma parte de una *qabīla* (tribu) ni tiene un apellido de renombre. De hecho, su padre lo considera un asunto de VERGÜENZA SOCIAL (‘*ayb*’) (Ḥiṡāzī, 2015: 27). El matrimonio entre miembros de la misma tribu o con otra del mismo estatus es una cuestión que sigue prevaleciendo en el país por costumbre social, a pesar de haber una fetua emitida por el Consejo Superior de Ulemas que establece la permisibilidad de casamiento entre miembros de otras etnias tribales y sociales.

Las presiones sobre las mujeres son diferentes a las de los hombres. A ellos se les permite desear a otras mujeres, incluso sin estar casados, pero a ellas no. Desde edad temprana se les enseña que todo en ellas es ‘*awra*’ (vergüenza), *sitr* (velo; protección) o *ijfa*’ (ocultación) (al-Sa‘dāwī, 2005: 47). De esta manera, la niña se acostumbra a reprimir sus instintos y deseos y todo lo que vaya en contra de ello significará un atentado al honor de la familia. De ahí que la resistencia de las protagonistas al destino al que les dirige la sociedad se trunque por estas normas culturales. A ambas les fuerzan al matrimonio, independientemente de sus sentimientos y consentimiento al mismo, por ser este el último propósito²²². Así, que como ya había adelantado la madre de Laylā anteriormente, ambas salen de una cárcel para meterse en otra:

(...) ¿Qué quiere mi padre? ¿Qué venda mi cuerpo? Pues que lo coja y se lo ofrezca al hijo de mi tío, cualquier hombre o hasta un perro, no hay diferencia, todos son lo mismo. Aḥmad es el único que es diferente. ¿Qué comprarán de mí?, ¿mi cuerpo? (...). ¡Que lo coja quien venga! Que coja un trozo de carne y lo ponga sobre la cama, le quite el envoltorio y se tire sobre él, para levantarse después, limpiándose el sudor, mientras yo vuelvo a limpiar el trozo de carne para retirar el semen que derramó sobre el mismo y envolverlo de nuevo para el siguiente (...) En lo que respecta a mi afán, mi locura, mi anhelo, mi espíritu, mis noches en vela, mis gemidos de angustia, el dolor de la despedida y mis sueños, mis sueños, mis sueños, los cerraré en una caja estrecha, que abro todas las noches y lloro a Qays para que me ofrezca una rosa (...)” (Ḥiṡāzī, 2015: 32).

²²² Aunque el matrimonio es requisito fundamental en el país, en muchas ocasiones se casa a las hijas sin su consentimiento (*idn*) el cual está ligado a su estado de virginidad, a pesar de que el propio Ibn ‘Abd al-Wahhāb se oponía a ello e incluso lo calificaba de inválido. Basándose en las enseñanzas del Profeta, establecía en el *Kitāb al-Nikāḥ* (646) que la madre tenía que ser plena conocedora del contrato matrimonial y dar su permiso para que se procediera a ello (DeLong-Bas, 2005: 136). Asimismo, recalca la importancia del consentimiento de la mujer para casarse independientemente de su edad o estatus de virgen o divorciada.

Además de ver esta transacción matrimonial como un intercambio meramente económico, se puede también abordar desde el punto de vista de la masculinidad o reproducción del capital simbólico (honor). De esta forma, el padre de Laylà convierte su cuerpo en un simple objeto, disponible para que el hombre obtenga placer sexual. No tiene en cuenta la opinión de esta última, pues cuando se trata de arreglar un matrimonio las normas sociales, la clase social, el bienestar de la comunidad y la familia importan mucho más. No obstante, ella no acepta la objetivización que la institución familiar hace sobre su cuerpo, y su RABIA muestra su disconformidad y resistencia con respecto a ella. Privada de elección, encuentra en la soledad su espacio de libertad que guarda en una caja y que abre todas las noches para llorar a Qays y que este le ofrezca su “rosa”. La rosa representa, como veíamos en el enunciado de más arriba “no hay rosas sin espinas”, un símbolo cuyas espinas pinchan en contacto con la carne, pero cuyo dolor constituye su potencial de transformación y de curación de sí misma. De esta manera, la rosa podría pensarse como ese *estado de Coatlicue* o espacio *liminal* del que hablaban Anzaldúa y Turner y que le permite un nuevo conocimiento de su propio ser. En la poesía sufi, el símbolo de la rosa está vinculado a la belleza eterna que se refiere al encuentro con el propio centro y conciencia espiritual, y, por tanto, a la unión con Dios, tal y como se puede ver en uno de los versos de Rumi: “*Él es la rosa, el prado, el jardín y la fuente. No hay ningún otro que Él en el jardín del mundo*” (Elahi Ghomshei, 2009).

Ambos matrimonios suponen otro sufrimiento añadido para las protagonistas. Sus respectivos esposos, Manşūr y Sālah, tienen una personalidad complicada, calculadora, oscura y fría. Ambos maltratan a sus parejas y ejercen control sobre su vida, sin mostrarse empáticos con sus necesidades.

Manşūr, por ejemplo, jamás trata a Hind como una mujer valiosa, sino como un simple objeto: “Sois un harem con mentes pequeñas” (al-Başir, 2011: 138). De hecho, Hind, presionada hasta el extremo por Manşūr que la va desgastando, termina auto-castigándose así misma con motivo de su rabia: “¡Soy una asesina (...), tranquilizadme, que Dios os tranquilice, castigadme, colgadme si queréis, pero no me hagáis esto!” (Al-Başir, 2011: 138). Prefiere el sufrimiento físico a seguir sufriendo emocionalmente, porque este último sufrimiento progresivamente va mermando su libertad. Laylà sufre maltrato físico y psicológico por parte de su marido, pero mantiene siempre una actitud fría y de rechazo hacia él aparte de encararse a él en ocasiones.

A pesar de ello, estos personajes se convierten en los mejores maestros para empoderar a las *sujetas*, puesto que acaban reflejando las barreras internas de las

protagonistas que expresan a través de emociones (IRA, FRUSTRACIÓN, APRENSIÓN, HUMILLACIÓN, CULPA, etc.) que irán afrontando. Ambas exteriorizan sus emociones inconscientes con ellos y van haciendo consciente aquellos dolores que alberga su cuerpo. Al final, ambas protagonistas acaban aprendiendo a poner sus límites con respecto a ellos con una actitud de amor hacia sí mismas, lo que hace que ellos terminen divorciándose de ellas. Hind, embarazada de su hija Māī, se marcha de casa y se va a la de su familia atemorizada ante la violencia de su marido, quien la acaba poniendo una pistola en la cabeza. Ella rechaza volver con él, pero él se resiste a divorciarse de ella con el fin último de imponer su autoridad sobre ella: “Continuarás toda tu vida encadenada, no conseguirás nada por tu cabezonería, continuarás siendo mi posesión y allá donde vaya llevaré la correa en mi mano y no la soltaré nunca, no me voy a divorciar de ti” (al-Bašir, 2011: 154). Si lo extrapolamos a la realidad de las mujeres en Arabia Saudí, el divorcio (*ṭalāq*)²²³ es un derecho unilateral que pertenece al hombre, aunque no obstante la mujer puede iniciar el procedimiento de *jul'* que es prerrogativa de la mujer, pero se requiere la presencia del marido para que pueda llevarse a cabo²²⁴.

Ellas vuelven a la casa familiar y se enfrentan a los problemas que conlleva el ser divorciadas, porque en las sociedades árabes y en Arabia Saudí, en particular, la figura de la divorciada está estigmatizada: “La divorciada es un proyecto de prostituta, una mujer liberada de la única prueba de la comisión *del delito*” (Ḥiṭāzī, 2015: 36). De esta manera, se considera que está mucho más expuesta a la tentación y al pecado, lo que representa una amenaza al principal núcleo por el que el Estado define su piedad. Por tanto, para reparar el honor, la familia suele acordarlas un segundo matrimonio.

²²³ La pronunciación de los tres *ṭalāq* de una sola vez ha sido una práctica/costumbre que ha sido legalmente reconocida y practicada en Arabia Saudí (así como en otras partes del mundo árabe), a pesar de que Ibn ‘Abd al-Wahhāb la descalificara, pues era necesario pronunciar un *ṭalāq* por cada ciclo menstrual, hasta el total de tres en el que el matrimonio se declaraba irrevocable (DeLong-Bas, 2005: 172-173).

²²⁴ Este procedimiento es una prerrogativa de la mujer que le permite ir al juzgado y solicitar el divorcio renunciando a su *mahr* o dote matrimonial y a sus derechos financieros, además de otras condiciones. A diferencia del *ṭalāq*, es un divorcio permanente, puesto que el marido no tiene el derecho de demandar a su mujer una vez validado. A pesar de que Ibn ‘Abd al-Wahhāb propugnara la legalidad del *jul'*, siempre que la mujer cumpliera con sus obligaciones financieras, este procedimiento no ha estado ni está exento de dificultades para las mujeres, puesto que históricamente y hasta el día de hoy muchos maridos han empujado a sus mujeres a solicitar el *jul'*, en vez del *ṭalāq*, para librarse de las obligaciones financieras que implica el *ṭalāq* como la manutención de la mujer, así como la obtención de una parte de su *mahr* (dote). Además, otro problema al que se enfrentan las mujeres es el rechazo de los hombres a llegar a un trato sobre la cantidad que la mujer tiene que devolver o bien el que el marido establezca un pago muy superior a las posibilidades económicas de la mujer, por lo que se le hace imposible pagar tal cantidad de dinero para obtener el divorcio (DeLong-Bas, 2005: 183). De esta manera, este procedimiento, que tiene sus orígenes en el islam, lleva a las mujeres un mínimo de cuatro años hasta que se hace efectivo (H. Ḥiṭāzī, entrevista personal, febrero de 2017).

3. 1. 3. Otros brazos del poder: de la familia al juzgado y viceversa

Otro de los espacios en los que se extiende el poder del Estado es el juzgado. En el libro *Imra'atān*, hay una escena en este espacio. Laylā se va empoderando a medida que emprende un diálogo interior y va transformándose a sí misma a través del deseo que va manifestando de que Aḥmad se convierta en su esposo: “Aḥmad se ha quedado en tu imaginación como el marido al que guardar tu virginidad²²⁵ espiritual” (Ḥiṭāzī, 2015: 80). Estas palabras manifiestan una subversión en cuanto a que el término virginidad se disocia del cuerpo de la mujer, así pues la importancia de conservar el himen se convierte en un asunto insustancial para Laylā. La palabra virginidad adquiere un nuevo significado para ella: amor incondicional hacia una persona con la que siente conexión. Ella se va autoconvenciendo de que su marido tiene que ser Aḥmad: “Porque te prometiste a ti misma que eso lo cumplirías por «el libro de Dios y los dichos del Profeta»²²⁶” (Ḥiṭāzī, 2015: 80). A su *voluntad* le da también un valor sagrado y le quita el peso del castigo divino. Esa seguridad que va adquiriendo por sí misma, procesando y haciendo consciente los DOLORES y MIEDOS pasados, actuando entre los poderes y las normas, es el resultado de su crecimiento y de su acción. Esa fuerza interna la conduce a encontrar una solución que difumina sus MIEDOS para estar con Aḥmad. Ante la imposibilidad de obtener un pasaporte²²⁷ y huir con él, decide dirigirse al juzgado.

Sin embargo, encuentra varias dificultades, entre ellas, la de no tener el permiso de su tutor legal, su padre²²⁸. El juez pide su documento de identidad, mientras escucha la historia de Laylā y el maltrato que ha vivido. El juez sale un momento y ella empieza a sentir que se acercaba un desastre: “Mi cuerpo temblaba muy a mi pesar, sentí un frío

²²⁵ En la historia de Laylā y Qays, Laylā es obligada por su padre, como en esta novela, a casarse en contra de su voluntad con un mercader llamado 'Isā. Al casarse, Laylā le dice que nunca le va a entregar su virginidad porque su corazón pertenece a otro.

²²⁶ Frase que se dice en el registro de matrimonio islámico.

²²⁷ En Arabia Saudí, es el tutor el que tiene que dar el permiso para viajar y, por tanto, para obtener este tipo de documentos.

²²⁸ Ibn 'Abd Al-Wahhāb establece en el *Kitāb al-Nikāh* (649) que si una mujer huye de su familia el matrimonio contraído por ella a través de una autoridad política no sería válido. Según Ibn 'Abd Al-Wahhāb y acorde con las enseñanzas de Ibn Ḥanbal en este punto, el consentimiento de la mujer, aunque es parte imprescindible para el matrimonio, sería insuficiente sin la autorización de su tutor (*walī*) que es el encargado de proceder en la transacción matrimonial. En el caso de que la unión se llevara a cabo, al ser ilegal, la mujer sería devuelta a su tutor y el marido maldecido. Esto entraría en contradicción con lo que dice el Corán 2:232: “Cuando repudiéis a vuestras mujeres y éstas alcancen su término, no les impidáis que se casen con sus maridos, si se ponen buenamente de acuerdo”. Esta aleya fue combinada con algunos hadices que prescribían la importancia del tutor y los testigos para que el matrimonio se llevara a término en un contexto patriarcal en el que los hombres tenían la responsabilidad de preservar el honor de las mujeres (DeLong-Bas, 2005:140).

intenso y puse la mano en mi pecho (...) Creció mi miedo” (Ḥiḡāzī, 2015: 95). Esa actividad fisiológica la pone sobre aviso ante la posibilidad de una situación peligrosa, haciéndola sentir malestar y DESASOSIEGO. Al final el juez, amigo del padre, traspasa a este último la responsabilidad de juzgarla. El poder judicial y sus extensiones compuestas por los Tribunales Superiores (*al-maḥākim al-‘ulyā*), Instancias de Revisión de la *ṣarī‘a* (*maḥkamāt al-tamyīz*) y, en el caso que nos concierne, los Tribunales de Primera Instancia (*maḥākim al-darā‘a al-ūlā*) que se compone de Tribunales Generales (*al-maḥākim al-‘amma*) y Tribunales Penales (*al-maḥākim al-‘yazā ‘iyya*)²²⁹, establecidos por todo el país para asuntos de necesidad local (Kéchichian, 2013: 27), constituyen una especie de derecho consuetudinario, en las que los jueces pueden ofrecer interpretaciones subjetivas de la *ṣarī‘a* o, como vemos aquí, pueden dejar a manos del tutor legal su responsabilidad de juzgar y aplicar su propio castigo de manera arbitraria. A partir de entonces, Laylā sufre todo tipo de vejaciones por parte del padre, que la encierra y la aísla de su vida (trabajo, amistades, etc.) para que nadie conozca el escándalo de su hija y para que expíe su CULPA:

No puede encerrarme en mi habitación para siempre. Esto no es normal. ¿Pero quién dijo que había algo normal en mi vida? (...) Mi padre tenía miedo al escándalo y a lo que la gente dijera (...) ¿Es normal tener todo este rencor que le hace pegarme con esta brutalidad la mayoría de los días de mi vida? (...) ¿Quería que me volviera loca y no volviera a pensar en Aḥmad? ¿Quería llevarme a un psicólogo con cara de pena contándole que su hija había perdido la cabeza y dejarme en un hospital y olvidarme allí como se olvida a muchos de los que han perdido el juicio (...)? (Ḥiḡāzī, 2015: 125-129).

Laylā experimenta enfado y malestar y, en muchas ocasiones, expresa que prefiere morir ante su incapacidad de hacer algo ante las delimitaciones y el maltrato al que le somete su padre por MIEDO a los comentarios de los demás: “(...) ¿Sabe mi familia que pienso en la muerte? ¿Por qué temen que me mate a mí misma? Quizás tienen miedo de lo que les pase o tienen miedo al escándalo (...)” (Ḥiḡāzī, 2015: 142).

²²⁹ Véase: <https://www.saudi.gov.sa/wps/portal/snp/pages/judiciary>

Además de estos, dentro del sistema judicial existe desde 2008 una Junta de Reclamaciones para examinar quejas sobre violaciones, así como la Corte Penal Especializada (*al-maḥkama al-‘yazā ‘iyya al-mutajassisa*), un tribunal no islámico que juzga a presuntos terroristas y activistas de derechos humanos. Por supuesto, las apelaciones tanto de los tribunales gubernamentales como los de la *ṣarī‘a* son competencia del rey, que será el que finalmente las apruebe o no.

Aquí tenemos dos emociones sociales: la VERGÜENZA y la CULPA que han de ser tratadas dentro de su contexto. En la introducción se explicaba que en las sociedades árabes, al ser de base tribal, la emoción de la VERGÜENZA se experimenta de una forma más pública, puesto que aparece debido a la desaprobación social, de ahí que la persona quede expuesta a ojos de todo el mundo. Este hecho puede darse en la realidad o, incluso de forma imaginada, como señala Casado (2003). Esas dos emociones que son auto-evaluativas —aunque la CULPA a diferencia de la VERGÜENZA ocurre en privado ante la transgresión de una norma moral— se fusionan con el precepto del Corán “prohibir el mal y garantizar el bien”, que mencionaba más arriba. Según veíamos con Asad (2003), en la tradición islámica es muy importante la idea de que el individuo tenga una conducta virtuosa libre de vicios, puesto que tiene una responsabilidad moral, ya no solo con lo social, sino con lo divino.

En el extracto anterior, además del juzgado y el hogar, la protagonista aludía a otro espacio de control: el hospital psiquiátrico. Laylà lo define como centro de reclusión donde se supone que encierran a los que han perdido la cabeza como ella por no adaptarse a las reglas que fija el poder dominante. Así que esa “locura” que ha llevado a cabo la protagonista la excluye de lo que en la sociedad saudí se considera como “normal”. Ese intento por “prohibir el mal”, que tiene su origen en la conducta de su hija, lleva al padre a ejercer un daño aún mayor sobre la dignidad de esta última. El daño del padre es leve si se compara con el sufrimiento de Laylà.

La CULPA, tras este altercado en el juzgado, imprime en Laylà un sentimiento de RESIGNACIÓN y MIEDO por el peso que supone quebrantar ese deber “divino”, lo que la lleva a aceptar casarse con un hombre mayor que ella, puesto que teme por su propia seguridad.

Se puede captar el sufrimiento de las protagonistas en sus monólogos interiores: “Mis sentimientos de represión son sentimientos horribles que no puedo describir” (Ḥiḡāzī, 2015: 96). Esa repetición de actos de control en la vida de ambas protagonistas las lleva a experimentar emociones como la RABIA e IRA ante la impotencia de no poder hacer nada por las injusticias sociales que se cometen con respecto a las mujeres, lo que dará lugar a su travesía o rito de paso en el que su comprensión, ante las normas que las rodean y que viven, las lleva a resignificar sus cuerpos como consecuencia del dolor continuado al que han sido expuestos y que han asimilado a través de un “procedimiento regulado de repetición” (Butler, 2011: 282) considerado “normal”: “Para proteger mis sentimientos del dolor mi mente aprendió a negarlos como línea de defensa” (al-Bašīr,

2011: 43). Este nuevo proceso requiere de otra serie de repeticiones corporales conscientes en sentido inverso y que Butler llama “capacidad de acción” (2011: 282) para modificar las memorias de dolor que el cuerpo ha asimilado. ¿Pero cómo toman consciencia de sus emociones? ¿Cómo transforman el dolor, incluso habitándolo (Mahmood 2012) y se convierten en *condición de su propia potencia*?

La creación artística cobra importancia. La música, la literatura y la poesía, adquieren una condición de espacios que afirman la vida, que la recrean y ofrecen un sentido de la belleza, de lo atemporal, de lo cambiante en contraposición a esa valoración moral que se identifica con el deber, que juzga y que impone de forma inmutable la “verdad”. De esta manera, para Hind la escritura representa “un mundo más tranquilo, dónde las madres no gritan, no pegan a sus hijas, un mundo que permite a las niñas jugar con los niños y que no se castigue a las niñas o se las amenace con la muerte” (al-Bašir, 2011: 36).

Cabe mencionar que ambas novelas dialogan con numerosos textos literarios. Las protagonistas van adquiriendo su propia subjetividad sobre el mundo desde sus experiencias personales, pero también desde las lecturas que realizan de textos tan significativos como *Šaqqat al-ḥurriyya* (El piso de la libertad) de Gāzī al-Qūṣaybī, *Crónica de una muerte anunciada* de Gabriel García Márquez, *The Outsider* de Colin Wilson y *Cristo de nuevo crucificado* de Nikos Kazantzakis²³⁰. Se mencionan a escritores y poetas como Virginia Woolf, Aḥlām Mustagānimī, Muḥammad ‘Abd al-Ḥalīm ‘Abd Allāh y Nizār Qabbānī, que reflejan su preocupación por la situación de las mujeres o el papel que la figura femenina juega en la literatura. Esos textos, que Hind lee a escondidas en diferentes espacios (su habitación, el salón de su casa, la biblioteca) y que constituyen su refugio frente a los abusos diarios que padece, le impulsan a escribir. Así pues, la escritura se convierte en una herramienta transformadora que la permite iniciar un proceso de construcción de sí misma e ir adquiriendo una conciencia feminista progresivamente: “La escritura me hace sentir mágica. Absorbe los pensamientos turbulentos de mi mente, para posteriormente quedarse vacía y tranquila” (al-Bašir, 2011: 141).

La escritura constituye su mayor arma de empoderamiento interior, puesto que le ayuda a canalizar los ataques de IRA e impedir entrar en el espacio de guerra que pretenden

²³⁰ La introducción de este título en la novela le costó a la autora varias acusaciones en la línea de que el libro se aleja de las enseñanzas del islam, puesto que el Corán afirma que Jesús no fue crucificado. Véase: <https://en.qantara.de/content/interview-with-the-saudi-writer-badriya-al-bishr-anything-you-write-about-is-made-a-scandal>

perpetuar tanto Manşūr como Ibrāhīm y su madre a raíz de un artículo que se atreve a publicar con su nombre verdadero, algo que en la sociedad saudí se califica de ‘*awra*, siendo motivo de escándalo y VERGÜENZA el que se conozca el nombre de la esposa, tal y como comprueban Manşūr e Ibrāhīm por parte de sus amigos y compañeros de trabajo. Trasladando al caso saudí lo que planteara Woolf en el contexto inglés del siglo XX: “la mujer tiene que tener quinientas libras al año y una habitación propia con un pestillo en la puerta para poder escribir novelas o poemas” (Wolf, 2008), la protagonista cuenta con varios espacios de privacidad para poder leer y escribir, entre ellos, su correo electrónico, donde oculta todo los artículos que escribe. Es desde ese espacio personal donde comienza a ganar la batalla a los TEMORES de su familia y su marido. De ahí que se atreva a escribir otra vez con el nombre de Hind ‘Uṭmān —el nombre de su padre y no el de su familia— pero Manşūr la descubre de nuevo, por lo que Hind finalmente decide escribir para un periódico emiratí con el pseudónimo de Zarqā’ al-Yamāma²³¹. A pesar de que se la considera una de las mejores escritoras por su provocación y valentía, las circunstancias de no poder ser ella misma por MIEDO y de que todo el mundo sospeche de su comportamiento, al igual que pasara con el personaje semi-legendario²³², le hacen tener una crisis de identidad: “¡Esa mujer era yo! Pero no era atrevida ni valiente, así que callé, porque nadie creía a Zarqā’ al-Yamāma (...) ¿Awāṭif es que tengo que ser siempre una experta en esconderme? Aquí en casa llevo una máscara, en el hospital otra, en las visitas sociales también y hasta en lo que escribo tengo que llevarla” (al-Bašir, 2011: 151- 156).

La simbología del café en la novela de *Hind wa-l-‘askar* es, como hemos visto, muy significativa como espacio de libertad y de conexión social. Este ritual se traslada al hospital que es otro de los lugares a donde la protagonista accede, con dificultades, ante la negativa de su madre por tratarse de un lugar mixto, pero que renegocia con ella prometiéndola usar el nicab todo el tiempo, aunque en ocasiones “olvida” cumplir. En ese espacio, Hind se encuentra libre de la censura y control familiar prolongado, que además contribuye a su libertad económica tras el fin de su matrimonio. El café de Hind es conocido por “atrapar hasta los pájaros” (al-Bašir, 2011: 110) por sus compañeras de trabajo, quienes cada día se sienten atraídas por su olor, puesto que, como afirmaba

²³¹ Figura legendaria de la mitología árabe, cuya excepcional vista le permitía divisar a sus enemigos días antes de que atacaran a su tribu. Hind elige este nombre deliberadamente: la Zarqā’ del presente es una persona que es capaz de captar y tener conciencia de los asuntos de género y la discriminación que sufren mujeres y hablar sobre ello.

²³² Si bien su tribu confiaba de sus poderes para intuir la llegada del enemigo, en un momento dado dudan de ella y creen que se está volviendo loca, por lo que finalmente son asaltados por sus enemigos, quienes arrancarán los ojos de Zarqā’ y la crucificarán.

Darwīš, “no hay dos cafés iguales. Mi defensa del café es la defensa de lo singular” (2002: 19). Un día mientras Hind prepara el café, Šāda, su mejor amiga del hospital, invita a Walīd –su hermano– a probarlo y les presenta. Hind y Walīd finalmente acaban teniendo una relación sentimental. La taza de café sigue siendo una excusa para sus reuniones posteriores. Encuentros en los que Hind va descubriendo otros espacios que le confieren libertad, como el jardín de la casa de los dos hermanos (Šāda y Walīd), el restaurante libanés al que va con ellos y está libre de tablas de separación entre las mesas, y el desierto; espacio que permite a Hind y a Walīd tener un encuentro amoroso libre de miradas y escándalos.

3. 1. 4. Personajes “transgresores” dentro del círculo familiar y social

En ambas novelas encontramos dos personajes similares y menos conservadores que las protagonistas. Son las mejores amigas de las protagonistas, quienes les abren una ventana a otro mundo y por las que sienten envidia por la libertad y el atrevimiento con el que manejan sus vidas. En la novela de Hind, Mūḍī –su mejor amiga– le concierta citas para conocer hombres. Mūḍī tiene un carácter atrevido y audaz e intenta sortear las normas sociales sobre la sexualidad a través de estrategias ingeniosas en las que las barreras de la masculinidad y la feminidad se difuminan. Hace vestirse con una abaya al hombre que ama con el fin de que no la descubran entrando a casa con él, pero su madre termina haciéndolo y la condena con un prolongado mutismo a modo de castigo. Por su parte, Marām, en la novela *Imra’atān*, es un personaje similar al que Laylā describe como “una mujer que no teme reír, ni bromear ni, incluso, el amor. Es una mujer capaz de amar y de vivir” (Ḥiḡāzī, 2015: 12). Igualmente, Marām le concierta citas a Laylā con otros hombres.

En ambos personajes se observan contradicciones, puesto que viven en una sociedad patriarcal cuyas normas sociales son absorbidas por sus cuerpos (Mahmood 2012). Por ejemplo, Marām siente TRISTEZA, porque la relación de Aḡmad y Laylā no ha podido ser, pero al mismo tiempo la admira por la fortaleza que sigue demostrando a pesar de haber nacido en un hogar disfuncional como el suyo. “Laylā era más fuerte que yo (...) Yo no habría soportado que nadie me pegara, cogiera mi dinero o me insultara cada vez que me viera. ¿De dónde sacaba esa fuerza?” (Ḥiḡāzī, 2015: 86). Pero también reprocha a Laylā su dependencia hacia Aḡmad y le da consejos sobre las relaciones amorosas y su trágico final. Marām se ha criado en un ambiente familiar más sano que

Laylà, pero también reproduce en sus relaciones sentimentales el vínculo de dependencia que su madre mantiene con su padre, puesto que concibe el amor como sufrimiento. Vemos como aún experimenta DOLOR y dependencia por una historia de AMOR que ha terminado, pero a la que se apegó durante cinco años, y en la que dio todo por su amor, Sāmī, debido a la idealización que hizo de este y el MIEDO que tenía a perderle. Precisamente, esa dependencia es lo que le llevó a elegir una persona engreída, distante afectivamente y egocéntrica. Sāmī, a pesar de todos los límites y condiciones que la puso, siempre era el centro de su vida. Esa actitud de subordinación le dio el poder a Sāmī de poner límites, siendo estos últimos abusivos. Intentó a convencer a Marām de que el matrimonio era absurdo para que al final se acabara casando con otra mujer por presión de su madre, proponiendo a Marām seguir juntos a pesar de este hecho.

En Arabia Saudí, las mujeres, en este caso la madre de Sāmī, son las que preservan las tradiciones en torno a la institución del matrimonio concertado. Si bien Mahmood (2012) calificaba estos actos en el contexto egipcio como agencia social cuyo objetivo es la estabilidad y la continuidad a través de la cultivación del *ṣabr* como valor islámico, sería extrapolable al contexto saudí al que Marām dirige su crítica. La transformación que experimenta Marām se ve reflejada en las emociones que siente respecto a las presiones sociales externas: en primer lugar, siente MIEDO y, por tanto, DOLOR ante la amenaza de la pérdida/abandono. De ahí pasa a la RABIA por la FRUSTRACIÓN que le genera que él no haya sido capaz de enfrentarse a su familia, y esa sensación de IRA la moviliza en un principio para después autodefenderse a sí misma y dejarle:

Me dijo seriamente «No cambiará nada, cariño» (...) Este fue mi mayor desastre.

Después de cinco años de estar conmigo, no me conocía. Por eso, le dejé (...) Quizás si él me hubiera dicho que cometió un error, que era débil y no podía infringir las costumbres de su familia (...), quizás le habría creído, sentido tristeza y compasión por él (...) Pero la nueva mentira que dijo y que intentaba utilizar para parecer fuerte y dominante le dejaba totalmente desnudo delante de mí (...) Después, no contesté nunca más a sus llamadas (...) A pesar de eso, no puedo negar que le echaba de menos (...) ¿Y qué si fue débil? La debilidad prueba su humanidad (Ḥiṣāzī, 2015: 74-76-77).

Antes de contar esta historia en forma de flashback, remontándose al pasado, en el tiempo presente de la narración vemos como su consciencia ha evolucionado, puesto que invierte esa convención social en la que las mujeres tienen que ser para el hombre y

no para sí mismas: “Sé que las mujeres me tienen envidia; las casadas, porque yo no me doblego a nadie que me haga experimentar los diferentes tipos de ofensa, registre todos los movimientos que hago y viva para su pasión (*hawā*²³³) y no la mía” (Ḥiṡāzī, 2015: 38). Tras la muerte de su madre, Marām se queda sola y su hermano, por boca de su mujer y ante los posibles rumores de que su cuñada esté viviendo sola, la obliga a trasladarse con ellos. Su audacia y asertividad, de las que se sorprende gratamente²³⁴, son su herramienta agentiva para negociar con la mujer de su hermano el seguir viviendo sola, argumentando que la mudanza generaría un gran gasto, puesto que necesitaría un gran espacio en su casa para montar su oficina e instalar todas sus cosas en ella.

Aparte de Marām, la madre de Laylā es un personaje muy plano al principio de la novela. No se dan muchos detalles sobre ella, salvo que es una persona que Laylā describe como débil y a la que al mismo tiempo odia, porque no es capaz de poner límites a los maltratos de su padre, como hemos visto más arriba. Sin embargo, a medida que avanza la novela, nos encontramos un capítulo narrado con su propia voz y que es clave para que Laylā comprenda su posición y la perdone. Ella cuenta que en su infancia sufrió malos tratos físicos y emocionales y posteriormente, esa situación se repite con su marido, quien la pega y, como a Hayla —la madre de Hind—, la viola. La demostración del AMOR se modeló en su cerebro a partir del SUFRIMIENTO. Ella explica que un día decidió irse, cuando Laylā tenía tres años, pero su padre se lo impidió golpeándola. El TEMOR a perder a Laylā la lleva a resignarse para proteger a su hija. La IRA que manifiesta en ese momento se va transformando en un estado de ánimo de PESAR y CULPA con el tiempo. Esta situación de conformismo es vivida por muchas mujeres en Arabia Saudí, a quienes la ley de violencia doméstica no protege y, en todo caso, son dependientes de esos miembros de la familia —que en muchas ocasiones son sus propios agresores— para denunciar esos abusos.

‘Amūša, la criada sudanesa de la madre de Hind, es otra de las *sujetas* transgresoras de la novela. El que la autora haya incluido a una mujer negra es ya de por sí relevante, puesto que trata de representar las figuras marginales en la sociedad saudí, mujeres no saudíes, esas “otras” de las que raramente habla el gremio de escritores, a

²³³ Estado de enamoramiento, amor pasional.

²³⁴ “No soy yo la que habla con la esposa de mi hermano. No me expreso así ni son estas mis maneras. No practico la superchería ni las estratagemas. Yo me enfrento y grito en la cara de quien me obliga a hacer algo que no quiero. ¿Qué me pasaba? ¿Crecí? ¿Me cambió la muerte de mi madre o la desaparición de Laylā?” (Ḥiṡāzī, 2015: 139).

pesar de que el racismo²³⁵ es una realidad social que permanece en el subconsciente de la población saudí (al-Juḍayrī, 2011). Sin embargo, este personaje está muy poco perfilado en la novela. No tenemos un testimonio directo de su propia voz ni de su problemática diaria por motivos de género, de clase y étnicos, puesto que Hind es la que cuenta en primera persona su historia, lo que impide interpretar o conocer a fondo todos los detalles de su vida. De hecho, la autora (al-Bašir, 2009: 322) lamentó no haber dedicado más páginas a este personaje, puesto que tras la publicación del libro el público lector echó en falta una descripción más profunda de esta.

‘Amūša es una mujer que procede de una antigua familia de esclavos sudaneses, pero desde que el rey Fayṣal abolió la esclavitud como no sabían dónde ir y como no sabían lo que era “la libertad” —que descubrirá a través de sus hijas progresivamente— se quedó viviendo en casa de la familia de la protagonista. Entendiendo la historia de este personaje, podemos advertir que si dentro del país las mujeres saudíes todavía sufren exclusión en base al género, son privilegiadas respecto al resto de mujeres no saudíes que suelen ser empleadas en los hogares de la realeza o de clases medias-altas y que, normalmente, se enfrentan a discriminaciones de raza y clase, maltratos, y toda una serie de restricciones, aunque no es el caso de este personaje en cuestión, puesto que ella es una persona querida y apreciada en la casa.

Tanto ella como la madre de Hind proceden de una generación anterior que no tuvo oportunidades para ir a la escuela, por lo tanto compartían la misma cultura y prohibiciones, solo las diferenciaba “el color de la piel”. ‘Amūša, al igual que su madre, le cuenta historias para advertirle de los hombres, por ejemplo, la historia de su propia violación. Desde entonces muestra TEMOR hacia los hombres. Sin embargo, es una persona más desenfadada, positiva y espontánea que Hayla. Le gustan las bromas y el baile y se muestra mucho más comprensiva que Hayla con los problemas matrimoniales de Hind y le cuenta historias de mujeres que dejaron su casa porque les era muy difícil convivir con sus esposos.

Sāra, la directora del hospital de Hind, es un personaje independiente y “liberal”, pero es cierto que goza de cierta posición privilegiada, puesto que tiene ese puesto gracias a su padre, quien tiene relación una relación directa con miembros de la élite saudí, según

²³⁵ El racismo no solo tiene que ver con la raza y el color, sino con el agnosticismo y el sectarismo (al-Juḍayrī, 2011). A propósito de esto último, Luffin señala que la sociedad saudí está fuertemente dividida en líneas tribales hasta el punto de rechazar el matrimonio con personas que proceden de otras tribus o clanes (Luffin, 2009).

se nos da a entender en la novela. Es divorciada y odia a los empleados machistas que trabajan bajo sus órdenes y que se quejan de ella desde esa visión androcéntrica interiorizada de «no-aceptación» de que una mujer tenga autoridad sobre ellos. A pesar de ser un personaje transgresor, su subconsciente traiciona aquello que sostiene, puesto que al final está inevitablemente ligado al poder subjetivo de reglas normas y creencias, tal y como sostenía Mahmood (2012). Cuando una de las empleadas del hospital, Ŷahīr, huye con un médico, Sāra se indigna y lo califica de escándalo y desviación, puesto que ese acontecimiento le va a causar problemas y le va a costar su reputación. Sin embargo, sus compañeros, a los que tanto odia, discuten el asunto de una manera abierta, diciendo que tiene todo el derecho a casarse de nuevo porque está divorciada. Eso le cuesta a Sāra las críticas por parte de Hind y otras compañeras del trabajo, puesto que ella es la primera que recibe frecuentemente visitas de jóvenes en su despacho. Sāra, por su posición de privilegio, puede prohibir este tipo de comportamientos a sus subordinados, mientras ella se agencia la libertad de hacer lo que quiera. Ŷahīr, por su parte, es una mujer rigorista, que juega un papel en contra de la libertad de los trabajadores del hospital. Ella se dedica a leer artículos de autores laicos y se los manda a sus compañeros de trabajo dirigiendo una crítica contra todos aquellos liberales, influidos por los países occidentales, que hablan acerca del empoderamiento de la mujer, de sus derechos y su educación. Por tanto, su huida provoca sorpresa entre el personal del hospital, puesto que sus convicciones acaban entrando en contradicción con respecto a su acción final.

En ambas novelas, nos encontramos con personajes masculinos transgresores, cuya personalidad no se corresponde con el típico estereotipo prefijado que se asocia a la figura del hombre (protección, poder, frialdad), producto del contexto social, cultural, histórico, económico y político.

Estos dos personajes son los amantes de las protagonistas. Tanto Walīd —el amante de Hind— como Aḥmad —el amante de Laylā— son hombres cariñosos y atentos, de padres y madres más maduros emocionalmente, al contrario que sus exmaridos. Esta imagen rompe con las prácticas reguladoras que determinan la identidad de género —que asigna unas características y roles definidos contruidos culturalmente desde la diferencia sexual—, puesto que en esas relaciones en vez de sentirse débiles e inseguras se sienten con mayor confianza e iguales ante ellos. No obstante, a veces ellas se muestran escépticas ante tanta FELICIDAD. A través de diversos monólogos interiores, las protagonistas nos muestran sus emociones y sensaciones que proceden directamente de su inconsciente y en las que se pueden advertir sentimientos de CULPA. Si bien ellas no

son conscientes de esas actitudes, el público lector puede advertir, a partir de su monólogo interior y de otros personajes que intervienen en la narración, que sus actitudes de aflicción y CULPA son resultado de un repetido sentimiento de DOLOR que tuvieron en su infancia. Ellas aprendieron el SUFRIMIENTO, el castigo y se sintieron inconscientemente merecedoras y cómplices de él, debido a su transgresión de las “normas morales”. El inconsciente creó la necesidad de repetir ese modelo durante toda la vida para sentirse cómodo dentro de los moldes en los que creció. Es por eso por lo que *otros esquemas* que no forman parte del inconsciente son raros, externos al mismo y no los puede identificar como suyos. De ahí que las protagonistas rechacen de manera inconsciente las cosas buenas y diferentes y siempre estén a la espera de la falta de los otros. Hay un momento en que Walīd le dice a Hind:

¿Quién te enseñó a disfrutar del dolor? Te pareces a mi hermana Šada en ese punto. A eso se le llama masoquismo. Dios no lleva un látigo y corre detrás de ti (al-Bašir, 2011: 206).

Šada, al igual que Hind, lleva impreso un modelo emocional que, a pesar de que ella no lo haya aprendido en su casa —ya que su padre respeta sus decisiones, independencia y su formación personal—, probablemente lo ha adquirido por la homossocialización, dentro de la escuela o del particular contexto en el que vive.

Con Walīd, Hind va aprendiendo el cariño, el afecto y el respeto hacia su propia persona:

Walīd: *¿Por qué estás obsesionada esperando tus errores y equivocaciones? Hind, eres una mujer encantadora y todo lo que haces expresa este miedo. ¿Es que alguien te dijo lo contrario?*

Hind: *¡Nadie me dijo anteriormente que era maravillosa! Mi madre veía que las chicas eran causa de sus preocupaciones (...), Maṣṣūr me clasificaba dentro del Harīm, (carente de mente y religión) e Ibrāhīm me miraba con suspicacia cuando pasaba a su lado, como si a sus ojos fuese el demonio. Hasta mi padre me miraba con lástima como un pájaro herido que necesita siempre una jaula para que no se lo coman los gatos, ¿por qué no me voy a condenar a mí misma, Walīd?* (al-Bašir, 2011: 206).

Otro de los personajes masculinos que despiertan ternura en Hind es su hermano Fahd, y pese a que su madre intentaba imponer la autoridad a través de él, él jamás

reprodujo ningún tipo de violencia física ni simbólica masculina sobre sus hermanas. Su carácter se parece al de Hind, es una persona que odia la violencia y ama la libertad. Ese comportamiento hace a Fahd víctima de los reproches de su madre al no ejercer la dominación que le corresponde supuestamente de “manera natural” como hombre: “¡Qué pena que te haya educado! ¡Pensé que eras un hombre!” (al-Bašir, 2011: 160).

Con respecto a Aḥmad en la novela de *Imra'atān*, vemos a un personaje que se expresa en primera persona y que muestra su simpatía, atención y amor por Laylā. Marām le dice: “eras una ventana que le permitía ver la vida real, una ventana a través de la cual la dejabas coger aire y conocer un mundo bonito en el que merecía la pena vivir” (Ḥiṡāzī, 2015: 108). Cuando Laylā desaparece, se vuelve loco e incluso confiesa a Marām que llora todas las noches, a pesar de que él “no llora” (Ḥiṡāzī, 2015: 82). A través de sus palabras hace presente ese modelo cultural aprendido en el que la exteriorización de sentimientos y emociones por parte de los hombres es un símbolo de debilidad y poca virilidad²³⁶.

3. 1. 5. Emociones a flor de piel: del dolor a la acción consciente

El desenlace de ambas novelas es muy similar, porque coincide con la presión familiar para que ambas protagonistas contraigan un segundo matrimonio con dos hombres mucho mayores que ellas. Ambas sienten AVERSIÓN/ASCO y esa emoción genera en las protagonistas respuestas de escape con el objetivo de evitar esa situación.

Como vemos, la repetición de una serie de patrones emocionales les lleva a estancarse, pero también a transformarse por la influencia tanto de los personajes que les hacen sufrir como de los personajes transgresores que presentan otros modelos alternativos y que suponen un desplazamiento con respecto a las estructuras normativas y oficiales que afirman la diferencia sexual. Progresivamente, las protagonistas van haciendo consciente su DOLOR a raíz de sus emociones y desde ese estado liminal de “paralización” pasan a la madurez y de ahí a la acción y a la resiliencia.

Es aquí cuando dos emociones o más bien estados entran en juego en el desenlace de ambas novelas: el ALIVIO y la SERENIDAD. Se experimenta alivio cuando nos liberamos

²³⁶ Bourdieu apunta que las tendencias de la dominación, al igual que las de la sumisión, son construidas a través de un trabajo de socialización y de diferenciación con el otro sexo, el femenino y el “débil”. El conjunto de disposiciones (actitudes, maneras de comportarse, la forma de mover el cuerpo) se adscriben a la naturaleza, pero son el producto de una identidad que se ha construido social y culturalmente (Bourdieu, 68).

de un peso o de una situación desagradable que ha terminado. En esa sensación de paz continuada, aparece la serenidad; una sensación de calma y armonía, de dejarse ir.

Hind obtiene el apoyo de su hermano Fahd, quien habla con Hayla para que la permita visitarle en Canadá, tras el episodio del estallido del edificio de la seguridad nacional en el que trabaja Manṣūr y en el que Ibrāhīm está implicado como uno de los terroristas suicidas. Manṣūr decide trasladar a su hija y a Hayla a su pueblo, lejos de las noticias, mientras Fahd, bajo la excusa de convencerla de este nuevo matrimonio, ayuda a Hind a tener la oportunidad de conocer a Walīd lejos de todo ese control que la rodea. Su valentía a la hora de romper con su familia e irse a Canadá con su hermano Fahd está relacionada con la adquisición de madurez y el respeto que empieza a tener por sí misma. No obstante, se produce una ruptura parcial y no una subversión absoluta, puesto que ella negocia con su madre su partida en base a ciertos criterios de reputación en la sociedad saudí, que ponen límites a los comportamientos aceptables de las mujeres, como el hecho de que ella tenga que argumentar la presencia de su hermano a fin de no poner en peligro, una vez más, la distinción moral de la familia. En el instante en el que se sube al avión camino de Canadá se siente aliviada:

El largo pasillo del avión me conducía entre los asientos. Caminaba como una paloma nadando en el espacio que piensa que nadie la mira ni la siente (...) Mi alma sacudió su peso y volé yo también (al-Bašir, 2011: 222).

Ese espacio aéreo se convierte en salvación para la protagonista, consciente de dirigirse a otro lugar y dejar atrás el pasado. Es curioso cómo se relacionan esos párrafos con el último párrafo con el que se cierra el libro, cuando una azafata le pregunta a Hind si quiere un café: “Sonreí con ojos llorosos, asentí (...) y bebí el primer trago de la primera taza de café en el cielo, mientras la voz de Muḥammad ‘Abduh cantaba en mis oídos: «Kuffu-hā fa-la-hu ŷadīlat min ḥurūf...» (su palma de la mano tiene una trenza de letras)” (al-Bašir, 2011: 223).

Ambos símbolos, la música y el café, representan su salvación y su sosiego, sobre todo este último, puesto que le bastaba oler el café para tranquilizar su corazón y dominar su alma, ya que al fin y al cabo como afirmaba Darwīš “el café es la voz del gusto, la melodía del aroma. Es reflexionar, adentrarse en el alma, en los recuerdos” (2002: 22).

Laylà, sin embargo, al haber estado encerrada una larga temporada, el casamiento supone su pseudo-liberación²³⁷ de aquella cárcel donde la tienen encerrada. Finalmente, ella repiensa su situación y acepta la propuesta, ya que la voluntad de salir de esa prisión es mucho más fuerte que el precio a pagar. Si bien Saba Mahmood consideraría este acto como agencia en sí misma (2009: 174), desde esquemas occidentales sería calificado como una forma pasiva de enfrentar esta situación: “Quiero volver a la escuela (...) Quiero ver la calle (...) Quiero salir de aquí inmediatamente. Sé el precio y lo pagaré (...) ¡Sacadme!” (Ḥiṡāzī, 2015:169).

El día de su boda va a la peluquería con su hermana, coge uno de los móviles de una de las clientas y discretamente se va al baño y llama a Marām. El SUFRIMIENTO de Marām por la desaparición de su amiga queda contrastado por una intensa ALEGRÍA que se transforma en la acción inmediata de ir a buscarla.

Esa unión final, en la que ambas escapan de la peluquería felices de encontrarse de nuevo, se asemeja a la última escena de la película *Thelma y Louise*, puesto que como ellas, Laylà y Marām, se van haciendo más fuertes a raíz de la violencia que experimentan en sus vidas y que van superando a medida que van dejando atrás valores morales que las constriñen. Van adquiriendo un autoconocimiento de sí mismas y se constituyen como “sujetos morales”, dentro de las reglas normativas y oficiales que habitan, desde su propia conducta ética y conscientemente elegida que les permite finalmente desprenderse de la victimización masculina que limita sus cuerpos.

Al principio de la novela hay una frase que anuncia el desenlace. Marām dice: “Juntas representábamos dos modelos totalmente diferentes, pero encajábamos la una con la otra. No era posible vivir excepto esposadas en un mismo lugar, en una misma alma” (Ḥiṡāzī, 2015: 39). Limitadas de movimiento y ante el rechazo de convertirse voluntariamente en objetos de los discursos dominantes, Laylà confiesa que su vida ha terminado, pero Marām le dice que para ella también, porque la voluntad de encontrar a

²³⁷ En este caso, la decisión no la acepta ateniéndose al valor islámico de *ṡabr*, porque es una buena acción conforme a la voluntad de Dios, sino porque se siente culpable con respecto a lo que ha hecho y solo quiere salir de allí. Saba Mahmood explicaba, dentro del contexto egipcio y a raíz del estudio que llevó a cabo en las mezquitas de El Cairo, que muchas mujeres en Egipto aceptan el matrimonio ante el conocimiento de las implicaciones que tiene ser soltera en el país, ya que esta condición se transforma en un tema auténticamente doloroso para las mujeres. Se las estigmatiza y se burlan de ellas, puesto que algún defecto tienen que tener si no encuentran un marido. Ese dolor les lleva a la acción de casarse, porque desde la práctica diaria de *ṡabr* —que aunque desde términos “liberales” es una forma muy pasiva de enfrentar la situación— si bien no reduce el sufrimiento, permite vivir las contrariedades de forma correcta, puesto que Dios así lo ha decidido. En Arabia Saudí existe el mismo imaginario para las mujeres que no están casadas. De hecho, la investigadora al-Rasheed, recoge la opinión religiosa sobre la poligamia que establece que “a woman with a half, third, or quarter of a man is better than [with] no man” (Al-Rasheed, 2013: 126).

Laylà le hizo utilizar a Sāmī, a pesar de no desearle más y eso le provocaba una REPUGNANCIA tremenda y le hacía sentirse como una prostituta²³⁸, porque sostiene que había caído muy bajo. Considera por ello que tiene limpiar la CULPA que ha invadido su cuerpo después de este suceso. Ambas experimentan cierta CULPA, que surge debido a la transgresión de normas y valores sociales y la imposibilidad de haber alcanzado las metas que ambas se proponían, pero aun así el ALIVIO y la ALEGRÍA inundan sus cuerpos ante el hecho de estar juntas.

Tanto Laylà como Marām sienten una especie de despertar que es como una *tabula rasa* respecto a experiencias pasadas: “Algo ha pasado en mí. No puedo volver. Me siento despierta y nunca había sentido esto antes”, dice Louise a Thelma al final de la película. Ese despertar es un *intersticio* por el que escapar de la violencia machista y los paradigmas dominantes “incuestionables” que se les han sido transmitidos a través del contexto cultural en el que se mueven y que, en el caso de nuestras protagonistas, son mayormente cuestionados y al final los dan como causa perdida.

Las diferentes experiencias por las que han pasado ponen a las protagonistas en un camino de transformación consciente y, como Thelma y Louise, no vuelven la vista atrás. El último capítulo se narra en la primera persona del plural *nosotras*. Se van a la orilla del mar, sin la preocupación de sentirse observadas: “no estábamos ocupadas con ellos, estábamos ocupadas con nosotras mismas” (Ḥiṡāzī, 2015: 205). Desde esa focalización en sí mismas, comienzan a meterse piedras dentro de sus abayas hasta que pesan lo suficiente y se las atan a su cintura:

Nos paramos y nos fuimos. Caminamos con mucha tranquilidad. Sabíamos exactamente lo que queríamos, buscábamos el final. Fue precioso y era causa de alegría el hecho de que estuviéramos juntas (Ḥiṡāzī, 2015: 206).

²³⁸ Según establecía Ibn ‘Abd al-Wahhāb, el estatus de prostituta está prohibido por Corán y hadiz. El refiere que “[esos] que se abstienen de comercio carnal” / “salvo con sus esposas o con sus esclavas -en cuyo caso no incurrir en reproche” / “mientras que quienes desean a otras mujeres, éstos son los que violan la ley” (Coran 70, 29-30-31). No obstante, aunque muchos de los juristas aprobaban la práctica de mantener relaciones sexuales con las esclavas, Ibn ‘Abd al-Wahhāb las tachaba de ilícitas y las comparaba con la prostitución, no solo por estar fuera de los márgenes del matrimonio, sino porque era responsabilidad de su señor en cuestión protegerlas de todo tipo de daños (Delong-Bas, 2005: 130-131). Para ello se apoyaba en la siguiente aleya: “Si vuestras esclavas prefieren vivir castamente, no les obliguéis a prostituirse para procuraros los bienes de la vida de acá. Si alguien les obliga, luego de haber sido obligadas Dios se mostrará indulgente, misericordioso” (Corán 24, 33).

Esa sensación de SERENIDAD, de AMOR y gesto de complicidad entre ambas no da lugar a un final triste. En la última escena de la película *Thelma y Louise*, vemos el coche volar precipitándose al vacío, entonces la escena se congela en ese salto. Lo mismo pasa con Laylā y Marām en el desenlace del libro cuando saltan al mar y se dejan ir arrastradas por la marea. Aunque sea un suicidio, no da lugar a la tristeza, sino que más bien es percibido como un acto de protesta ante la alienación que sienten por toda la violencia e injusticias cometidas en su contra. Es un final lleno de transcendencia y que inspira SERENIDAD como si un “superpoder”, que se trata de su propio *poder interno*, les dejara escapar de todo lo que va en contra de su voluntad.

4. Cierre del capítulo

A lo largo del capítulo hemos abordado cómo se construye la sexualidad en Arabia Saudí y cómo se inscribe corporal y psíquicamente por medio de conductas y comportamientos que se desprenden de los discursos difundidos por tres micromecanismos de poder: la familia, la educación y las fetuas (dictámenes jurídicos), que engranadas y entrelazadas de forma objetiva hacen las veces del poder estatal saudí extendido, puesto que dictan las leyes, practican la prohibición y la censura y contribuyen a la producción de la diferencia sexual y la estabilización asimétrica de los géneros masculino y femenino. En este sentido, hemos arrojado luz al peculiar caso saudí desde la teoría de Judith Butler (2011), contribuyendo a diseccionar la categorización que se hace del orden sexual en el país y que es naturalizada con el tiempo. Butler reformula la división sexual desde el punto de la genealogía moral de Nietzsche en la que dice: “no hay ningún «ser» detrás del hacer, del actuar, del devenir; el «agente» ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo” (Butler, 2011: 84-85). El binarismo en el que lo masculino es el principio activo/agresivo y lo femenino el pasivo/emocional es construido y reforzado dentro de las relaciones de poder y no fuera de ellas y se va insertando progresivamente en el inconsciente.

El análisis de las dos novelas, *Hind wa-l-‘askar* e *Imra’atān*, se ha concentrado en las emociones que surgen a raíz del control que se ejerce en el crisol familiar, instancia por excelencia para el Estado saudí. Debido a la relevancia que tiene esta institución en la reproducción de una visión androcéntrica, nos pareció relevante hacer un estudio de las emociones que emergen dentro del hogar y entenderlas dentro del particular contexto en el que viven las protagonistas y personajes de las novelas, puesto que ellas son las que

graban en sus cuerpos y en el inconsciente los efectos de la dominación (de ahí que, como el género, sean performativas y construidas socialmente).

A través del siguiente esquema hemos querido dejar constancia de las emociones que han sido registradas del análisis de ambas novelas:

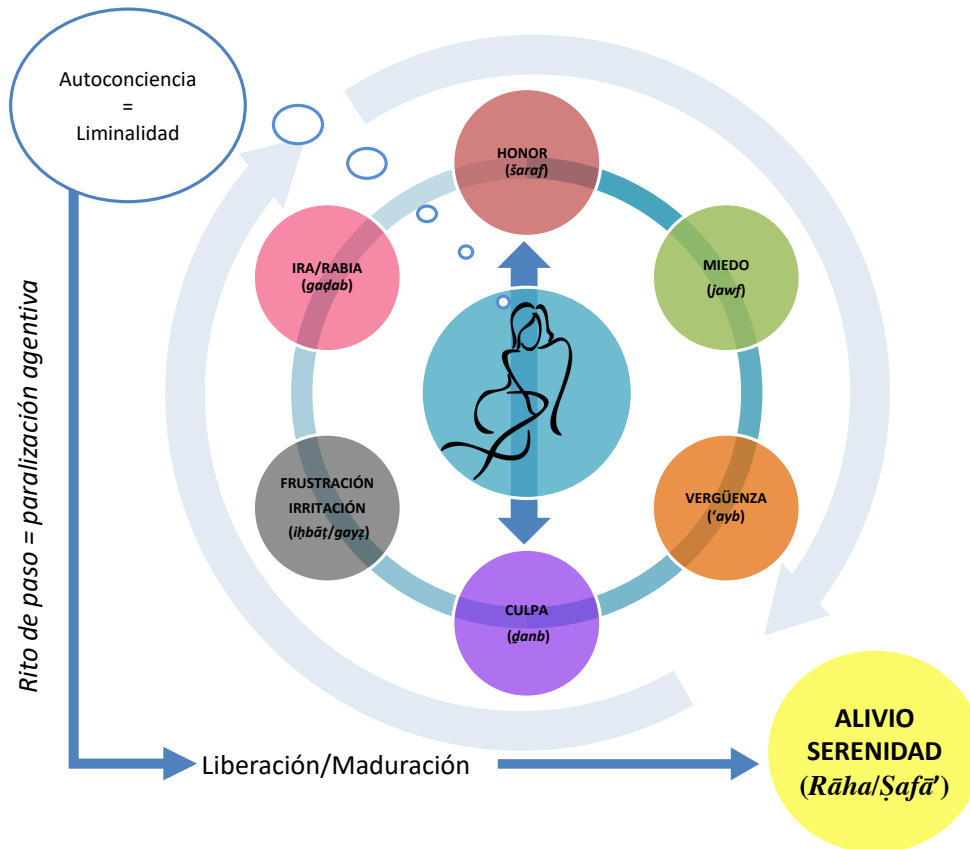


Figura 18. Esquema emociones novelas

© Mercedes Melchor, Beatriz Gómez, Beatriz del Castillo

Como hemos visto, el concepto de honor (*šaraf*), como sentimiento de pertenencia al grupo, desencadena el resto de emociones. Al principio nos preguntábamos acerca de lo que implicaba la “desviación” en nuestro particular contexto. Pues bien, esta está directamente relacionada con la pérdida del honor, principal capital simbólico de la familia saudí con respecto a la sociedad. La VERGÜENZA (*‘ayb*) es una amenaza al sentimiento de honor, por tanto, la emoción que media entre ellas es el MIEDO a lo femenino (entendido en términos de sexualidad) y a la pérdida de reputación pública. Como hemos visto, no podemos hablar aquí de acciones colectivas de resistencia, sino de las pequeñas transgresiones de normas y valores sociales que ejecutan las protagonistas

ante el ENFADO de sus familiares por las actitudes que adoptan. No obstante, eso no impide que ellas sientan REMORDIMIENTO y CULPA debido a su conducta, por lo que, en ocasiones, no es extraño observar cómo reafirman sus creencias morales (Laylà acepta casarse para salir del lugar donde está encerrada) con el objetivo y la necesidad de enmendar sus fallos y buscar el perdón de su familia. El no poder dar rienda suelta a sus pasiones y sentimientos de AMOR acaba provocando en ellas estados de ánimo que se traducen en IMPOTENCIA, RESIGNACIÓN e IRRITACIÓN ante la situación y se transforman progresivamente en una IRA/RABIA que les impulsa a actuar para solucionar algunos de sus problemas, pero casi siempre desde la negociación y el consenso con sus familiares (no es el caso de Laylà cuando va al juzgado arriesgándolo todo). Estas situaciones de caída, de estancamiento y MIEDO se repiten, pero, gracias a la gestión de sus estados internos, alcanzan una autoconciencia de sí mismas, por lo que adquieren un impulso concienciado en búsqueda de sus objetivos. Hind lo consigue a través de la escritura y pone su discurso en práctica, denunciando a través de artículos las desigualdades que sufren las mujeres. Transforma lo personal en político. Mientras que Laylà y Marām van transformando su carácter a medida que avanza la historia de encierro de Laylà (esta última sobre todo a través de su soledad) y si bien cuestionan ciertas normas e injusticias, no convierten su lucha personal en una lucha política de acuerdo a los términos del feminismo “liberal”.

Cabe destacar la vigencia y utilidad del estudio de Anzaldúa (2007) a la hora de analizar el final de ambas novelas. Anzaldúa determinaba que la ruptura parcial o completa con un ritual/círculo vital repetitivo significaba que “the growth is to occur” (68), algo que en ambas novelas está reservado al desenlace final. Así las protagonistas hacen consciente su problemática y deciden poner fin a la repetición de patrones culturales y emocionales aprendidos, apropiándose de sus cuerpos y actuando desde su voluntad y deseo propios. Esa ruptura supone una distancia, en este caso con los lazos familiares, bien a través de un exilio externo a Canadá —previamente negociado con la familia— o bien desde un suicidio que no es percibido por parte del lector desde una perspectiva victimista ni pasiva, sino como una acción de protesta y resiliente que da lugar a la experimentación del ALIVIO y la SERENIDAD. Dos estados que se suponen rompedores dentro de ese círculo iterativo de dolor y sufrimiento que emana del sentimiento de honor familiar.

Si bien las protagonistas no son una copia idéntica de las autoras, presentan similitudes con ellas, porque al fin y al cabo, como señalaba al-Bašir “Hind es suya”, es

parte de su creación: “no hay duda de que Hind es una mujer que se parece a mí, pero se parece a otras muchas mujeres, si bien no de forma absoluta, sus historias se cruzan con una o dos historias de las múltiples que tiene (Hind)” (2009: 323). Al igual que para Hind, la escritura se convierte para ambas autoras en un espacio *liminal*, en el que se transforman ellas mismas, expresándose desde sus *cuerpos* y deconstruyendo discursos dominantes para acercarnos intencionalmente a otros mundos posibles.

Como hemos puesto de manifiesto, ambas autoras se esfuerzan por crear *subjetividades* múltiples que reflejan varias voces de la sociedad y que, moviéndose entre paradigmas contradictorios (entre lo aceptable y lo que está prohibido, según las diferentes posiciones), son capaces de desarticular las diferentes formas de discriminación construidas culturalmente y que están ligadas al género (Laylà es el sostén de la familia, no sus hermanos; críticas de Hind ante la libertad de sus hermanos), a la clase (representado por Aḥmad —cuya ascendencia *jaḍayrī* hace que no pueda casarse con Laylà, una *qabīlī*— y Sara, quien tiene privilegios en contraste con sus subordinados) y a la raza (representado por la figura de ‘Amūša, antigua esclava sudanesa y actual criada de la familia de Hind), con el objetivo de cambiar los imaginarios hegemónicos, heteronormativos, clasistas y racistas.

Capítulo 4

Corporalidades sexuadas desde el exterior: la transgresión emocional desde las relaciones interpersonales

Nuestras vidas valen lo que valen los peones en un tablero de ajedrez. Somos trabajadores al servicio del Señor, y en torno a mi vida, al igual que les sucede a los otros, se tejen rumores e intrigas. Una vida que se analiza bajo la luz del microscopio para detectar el más mínimo asomo de un pecado, de un fracaso, de una caída. Una vida que no nos es propia, sino pública y expuesta a los ojos avezados de los que se entretienen en detectar falta tras falta. Basta con coger un micrófono, o poner la firma al final de un artículo para ser juzgados al caer la noche en el transcurso de las horrendas y violentas veladas.

Siba Al Harez, *Los otros* (2009: 38)

En la cita previa, la protagonista mantiene un monólogo interior consciente de su posición frente a las tendencias sociales del grupo del que forma parte. Esos “rumores e intrigas” están relacionados con las construcciones culturales del cuerpo destinadas a mantener las características particulares de una sociedad analizadas por Mary Douglas (1970: 65). En el caso que nos concierne, la protagonista se refiere a la importancia que la reputación (*sum'a*) cobra en la sociedad saudí: “una vida (...) pública y expuesta a los ojos (...) de los que detectan falta tras falta”.

El estudio del cuerpo, como superficie física y cultural, puede ser abordado desde diferentes disciplinas. La antropología se centra en la experiencia de cuerpos concretos para estudiar las representaciones que se crean en una sociedad en particular. La psicología social y el psicoanálisis, por su parte, atienden a *cómo* influyen el ambiente y las prácticas sociales de una sociedad en particular quedándose grabados inconscientemente en los pensamientos, conductas y sentimientos de los individuos (Scheper-Hughes, Lock, 1987: 19). Como señalábamos en la introducción siguiendo a Zammateo, este tipo de comportamientos pueden invertirse con nuevos hábitos.

Este capítulo se centrará en el análisis de tres novelas, *Banāt al-Riyāḍ* (*Chicas de Riad*), *Al-Ājarūn* (*Los otros*) y *Fī dīṣīmbir tantahī kullu al-aḥlām* (*En diciembre terminan todos los sueños*). A diferencia del tercer capítulo, donde abordamos la transgresión a través del concepto del honor (*šaraf*) dentro del espacio del hogar o del círculo familiar y social cercano, la transgresión en este capítulo será examinada a través de los espacios externos y de los vínculos interpersonales que surgen en ellos y que dan lugar a una serie de comportamientos, valores y creencias que se conforman en torno a la reputación (*sum'a*). Este último concepto será el principal catalizador de una serie de emociones sociales y autoevaluativas que llevarán a las protagonistas no solo a tomar conciencia de sus límites y condicionamientos emocionales, sino también a actuar sobre ellos e intentar buscar una solución adaptada a sus nuevas necesidades. Por tanto, la transgresión será analizada desde los cambios que las protagonistas experimentan con respecto a su sociedad y a la crítica de sus estructuras institucionales, siendo la mayor transgresión la que vendrá determinada por un *cambio interno* resultado de un cambio de entorno, de nuevas referencias y hábitos que darán lugar a un progresivo conocimiento de sí mismas.

1. Del cuerpo individual al cuerpo social: el “yo” relacional en el contexto saudí

Como explicamos en el tercer capítulo, no es posible analizar el comportamiento de un individuo como entidad externa al grupo o al conjunto de valores que lo constituyen. El debate sobre el yo colectivo o individual ocupa un lugar central en el campo de la psicología social. Mc Dougall, siguiendo a Durkheim y a Wundt, defendía la idea del yo colectivo en *The group mind* (1920), trabajo en el que sostenía que existía una “mente grupal”, es decir, un sistema o conciencia colectiva independiente de la psicología de los individuos particulares que componen el grupo, pero que acababa influyendo sobre cada uno de ellos (Hogg y Vaughan, 2010: 114). Allport desestimó el estudio de Mc Dougall defendiendo la posición individualista frente a la conciencia de grupo, y argumentando que las tendencias emocionales, conductuales y las reacciones de los individuos eran principios explicativos que adoptaba la sociología con el fin de construir e interpretar la vida colectiva de los grupos (Allport, 1924:10-11). Al final, reconoció que era sesgado considerar la psicología social como disciplina meramente individual. De hecho, su metodología nos sirve, porque fue clave en el estudio de los grupos con el objetivo de investigar las influencias que provocan estos en el comportamiento individual.

Además de estas dos teorías, nos basamos en la teoría de la identidad social de Tajfel y Turner (1979) que se ha ocupado del análisis del yo colectivo, los procesos grupales y las relaciones intergrupales en las que existen ciertas normas a las que adaptarse como miembro del grupo. En esa identificación se destacan tres tipos de yo-es (según la clasificación de Brewer y Gardner [1996]): 1) el yo individual (rasgos únicos del yo que me diferencian frente a los demás); 2) el yo relacional (atributos que especifican la relación entre el yo y otras personas significativas); 3) el yo colectivo (percepción del yo en términos de los valores grupales relevantes o endogámicos). La identidad del yo colectivo está bastante separada de la identidad del yo individual, ya que el concepto del yo (autoconcepto), que se deriva de la pertenencia a un grupo, surge del interaccionismo social o de las relaciones personales que mantenemos con otras personas. El autoconcepto es la imagen que tenemos de nosotros mismos en función de *cómo creemos* que nos ven los demás, en vez de *cómo lo hacen* en realidad. Es decir, me percibo a mí mismo como “*objeto social* «mí», más que como *sujeto social* «yo»”²³⁹ (Hogg, Vaughan, 2010: 115). Esto ocurre porque la gente sí que tiene una percepción de “mí” y, en muchas ocasiones, asumimos el papel que las otras personas nos atribuyen. De esta forma, nos transformamos en *objetos* representando las categorías “mí”, o la forma colectiva “nos”, con el objetivo de adaptarnos a la sociedad en que vivimos, pero en la que no estamos más que otorgando el poder a otros, en vez de asumir nuestra propia grandeza como *sujetos* poderosos que somos. Por lo tanto, se crea la necesidad de mantener esa imagen de “mí” como forma de pertenencia continua a ese grupo y reconocimiento constante por este. Así, el autoconcepto es más fuerte en las sociedades en las que hay una mayor interdependencia social o son de base tribal, puesto que, como proponía Maslow (1954: 85) en su clasificación de las necesidades humanas²⁴⁰, el segundo y el tercer planos —que se corresponden con las necesidades de seguridad y

²³⁹ William James y otros psicólogos distinguieron en los años ochenta dos yo-es: el “yo” como corriente de consciencia y el yo como percepción de “mí”. La unión de ambos o la adopción de ese conocimiento reflexivo y consciente sobre mí mismo es lo que se denomina autoconocimiento. No obstante, eso no quiere decir que este se alcance fácilmente o que todas las personas adquieran ese grado de observación con respecto a sí mismas. De hecho, la mayoría de las veces, las personas tienden a reconstruir una imagen de lo que son, sin ser conscientes de cómo llegaron hasta ahí o de quiénes son realmente.

²⁴⁰ Maslow clasificó las necesidades humanas del siguiente modo: 1) las necesidades fisiológicas u homeostáticas (comer, beber, dormir, etc.); 2) las necesidades de seguridad o protección ante los peligros (empleo, relaciones, vivienda, etc.); 3) las necesidades sociales o de pertenencia al grupo (afecto o relaciones sociales); 4) las necesidades de estima y reconocimiento (estatus, poder, etc.); 5) las necesidades de autorrealización o independencia (desarrollo de la personalidad del individuo). Ha habido muchas teorías que han sido críticas con este modelo por su etnocentrismo y su excesiva jerarquización. No obstante, la tesis de Maslow proponía un modelo dinámico de estas necesidades y no piramidal, como muchos de los usos que se le ha dado.

pertenencia a un grupo, así como de búsqueda de su aprobación y reconocimiento— son más acentuados en este tipo de sociedades.

En la sociedad saudí, por su carácter tribal y los sólidos vínculos endogámicos, algo que —a pesar de las excepciones— sigue estando presente hasta hoy en día, sobre todo a la hora de concertar matrimonios, el autoconcepto es más pronunciado. Las diferencias entre las clases sociales son determinantes y no se suelen mezclar entre ellas: *qabīlī* (tribal), *jaḍayrī* (sin ascendencia tribal), beduinos (*badū*), sedentarios (*haḍar*), negros (*sūd*), etc. Por ejemplo, los *qabīlī* aún se siguen resistiendo a casarse con gente no tribal (*jaḍayrī*), por costumbre local y social (Al-Rasheed, 2013:123). Teniendo en cuenta esta particularidad, estaríamos hablando de un yo interdependiente, a diferencia de las culturas individualistas²⁴¹, que se basa en las relaciones y los roles que se tienen con los demás: “Yo (...) se define por las relaciones que rodean a una persona, que suelen derivar de redes de parentesco y son avaladas por valores culturales, como la piedad filial, la lealtad, la dignidad y la integridad” (Gao, 1996: 83, Hogg y Vaughan, 2010: 141). No obstante, esta teoría resulta incompleta, puesto que deja de lado la identidad personal ignorando así la importancia que otras subjetividades juegan con respecto a esa pertenencia grupal. En este punto, volvemos a retomar a Allport y la propuesta que hacía de tomar como unidad de análisis al individuo, ya que trasladándonos a una visión más antropológica del cuerpo, el cuerpo individual no está configurado como “unidad o categoría” fuera de las relaciones de poder. Es cierto que cada cuerpo individual —en este contexto, entenderemos el “cuerpo” fuera de la dualidad cartesiana como el conjunto de mente, cuerpo, alma y psique— se constituye dentro de un cuerpo social²⁴² diverso en interrelación con otros cuerpos individuales. Como apuntaba Foucault, los individuos son efectos del poder que los constituye y que confluye en ellos de múltiples maneras. Esto provoca que se creen múltiples subjetividades e identidades, por lo que el nivel de compromiso con el grupo variará entre unas y otras. Con el término “grupo”, no solo nos referimos a la sociedad en su conjunto, sino a los subgrupos que la forman. Si nos centramos en la sociedad saudí (sin poner el foco en la multiplicidad de subjetividades que hay en ella), el estatus del grupo es por lo general seguro o estable. Es decir, el Estado saudí emplea estrategias de contención y represión para mantener ese estatus bajo control,

²⁴¹ En estas, el yo, al ser más independiente, se permite ser más ‘tú mismo’, ya que el yo es más autónomo y surge separado de las personas, desde los sentimientos personales de uno, mientras que en las sociedades de base tribal hay un acentuado vínculo con el grupo.

²⁴² Ese cuerpo social es construido de acuerdo a ciertos parámetros o simbologías que se imponen como “naturales”, pero que tienen más que ver con la cultura y los contextos sociales en cada caso.

pero también se sirve de la negociación, mediante un nuevo discurso reformista con el que va ganando adeptos, así como de la cuestión de género, para desviar la atención de otras reformas políticas y sociales que supongan una alteración en el sistema de gobierno actual. Toby Matthiesen declaraba en 2014 que para un reformista en Arabia Saudí, “la única reacción posible es la apatía o la violencia”²⁴³. Como el nivel de compromiso grupal es muy alto con respecto al Estado, este no se ve afectado más que esporádicamente (altercados en zonas chiíes, protestas y campañas de mujeres por la eliminación del sistema de tutela, por el derecho a la conducción, etc.), puesto que es difícil que se conciban alternativas posibles a ese *statu quo* y si emergen son contenidas inmediatamente antes de que se desencadenen. Un claro ejemplo de ello es la represión violenta de aquellos ciudadanos que han optado por la disidencia y activismo llevada a cabo en los últimos tiempos por el régimen con el príncipe Muḥammad bin Salmān. Famosos son los casos del asesinato del periodista Ḥamāl Jāshūqī; el encarcelamiento, tortura y abusos sexuales de las activistas por los derechos de las mujeres Luḡayn al-Haḍlūl, Imān Al-Nafḡān, ‘Azīzā al-Yūsif y Hatūn al-Fāṣī²⁴⁴; de la acusación de terrorismo contra el economista ‘Iṣām al-Zāmīl entre otros, por atreverse a criticar las reformas económicas y políticas del reino. Si el compromiso social y grupal fuera más inseguro o inestable en el país podría surgir una estructura social alternativa mediante movilizaciones grupales más directas que, a su vez, podrían dar lugar a un cambio social más profundo, pero todavía no se ha producido nada similar.

En este escenario, podemos preguntarnos cuál es el papel de la literatura en tanto que práctica que permite imaginar la vida social, por lo que más que representarla como tal, es capaz de simularla de otra manera, interrogándose acerca de las estructuras sociales, los valores fijados al grupo y la construcción de nuevas subjetividades e identidades sexuales.

Como ya hemos examinado en el tercer capítulo, las instancias del Estado son tres: la educación, las fetuas y, sobre todo, la familia, todas ellas reproductoras de un orden social anclado en un sistema de dominación masculina. Esto lo hemos visto reflejado en las dos novelas anteriores, en las que las protagonistas aprendieron, dentro

²⁴³ Uncovering Saudi Arabia's Suppressed Shia Uprisings:

<https://www.youtube.com/watch?v=c7zgifyiqnA>

²⁴⁴ Véase: https://www.amnesty.org/en/latest/news/2018/11/saudi-arabia-reports-of-torture-and-sexual-harassment-of-detained-activists/?utm_source=TWITTER-IS&utm_medium=social&utm_content=1912430546&utm_campaign=Amnesty&utm_term=Making+the+Case+for+Human+Rights

del espacio de la casa y en el crisol familiar, un modelo emocional y un sistema de creencias basado en el SUFRIMIENTO, experimentando emociones como la IRA, la RABIA, el MIEDO, la CULPA, etc., que ejercerían gran influencia en su desarrollo posterior. En las novelas que vamos a presentar a continuación, trasladaremos el espacio interior —en el que el individuo adquiere unas normas o valores dentro de su grupo— al exterior, en el que la personalidad, la conducta, los pensamientos y las emociones de nuestras *sujetas* se construirán a raíz de la posición que tienen en la estructura social, y por las interacciones sociales y las relaciones afectivas (tanto amistosas como amorosas) que mantienen.

Con ello nos proponemos detectar qué tipo de vínculos y apegos se desarrollan en torno a esas relaciones, no solo teniendo en cuenta el plano socioestructural en el que surgen, sino también el esquema emocional y el sistema de creencias que los personajes vienen desarrollando desde la infancia y la influencia que las relaciones y otros modelos emocionales puedan tener en la reconfiguración de nuevas subjetividades.

Para ello, tendremos presente el siguiente esquema que hemos elaborado a partir del modelo de Maslow sobre las necesidades humanas, incorporando a este las estructuras sociales y los diferentes planos de formación de la identidad, pero teniendo en cuenta el dinamismo entre los diferentes niveles y la transformación que se puede producir en ellos en el espacio-tiempo: 1) Estructuras seguras/sociales: el nivel socioestructural o los micromecanismos de poder que son una extensión del poder político y religioso (familia, instituciones simbólicas, como el matrimonio, las bodas y el divorcio, la escuela, la *muṭawwa*’, etc.) y que conforman la estructura general y normativa de la sociedad, pero que dan lugar a una identidad social o modelos de subjetivación particulares y diferenciados, dependiendo de las normas y reglas de grupo al que se hallen adscritos (pertenencia a una clase social determinada, otra ramas del islam, etc.); 2) Estima y reconocimiento: patrones de comportamiento que se dan en los encuentros cotidianos en los que, a partir de estrategias de presentación del yo (autoconcepto y reputación), se producen las renegociaciones de identidad personal y normas de género, pues el autoconcepto se modifica continuamente a través de las interacciones humanas; 3) Conocimiento: la identidad del yo que se construye dentro de esas interacciones sociales, junto a aquellas particularidades que forman parte de la biografía de cada individuo y los diferentes patrones adquiridos en la infancia; 4) Autorrealización: adquisición de estima y autoconocimiento individual con base en esas relaciones.

De este modo, exploraremos si en el plano de las interacciones sociales —en el que hay plena implicación del lenguaje de las emociones— los personajes de las novelas,

desde su contexto particular, experimentan una transición liminal, es decir, si estos se deslizan fuera de las categorizaciones normativas que establecen las leyes, valores y rituales sociales y grupales codificados e implantados en el espacio sociocultural, llegando a autorrealizarse y a vivir desde su identidad verdadera.

2. Entre la movilidad y la seguridad: distribuciones socioespaciales en Arabia Saudí

Antes de centrarnos en las relaciones amorosas es fundamental atender a los espacios que dan lugar a esas interacciones en Arabia Saudí, porque los individuos se constituyen y transforman dentro de sus límites y respecto a estos, en un juego de relaciones de poder móviles y en constante mutación.

Para comprender la distribución socioespacial de Arabia Saudí recurriremos al estudio que Le Renard llevó a cabo en la ciudad de Riad, en el que ofrecía la siguiente definición de espacio público: espacios accesibles transitados por gente desconocida entre sí y en los que se procura tener un comportamiento “apropiado” frente a los demás, puesto que la apariencia es de suma importancia en estos espacios expuestos continuamente a la mirada pública (2014:6). Los lugares a los que la académica se refiere se clasifican en cuatro categorías: centros comerciales, espacios religiosos, campus de mujeres y espacios de trabajo mixto o de mujeres exclusivamente. Cabe destacar en este punto que la segregación —concepto que se reforzó a raíz de los discursos del ‘despertar islámico’ (*Şahwa*) de los años ochenta en todo el país, en los que se advertía sobre la peligrosidad de que hombres y mujeres transitaran por espacios mixtos— sigue vigente en Arabia Saudí, por lo que podemos trasladar, no solo el marco socioespacial, sino también el homosocial (socialización con un mismo grupo, en este caso basado en la distinción del género) de la ciudad de Riad a otras zonas del país.

Asimismo, Le Renard incluye internet como espacio autónomo fuera del ámbito familiar y social. Y, en efecto, Remedios Zafra (2005: 103, 104) define internet como instrumento que permite liberarse del cuerpo temporalmente, crearse una nueva sexualidad o construirse fuera de la imagen socialmente prefijada que se han hecho de nosotros, puesto que no existe una mediación real con el otro, permitiendo que las subjetividades ambivalentes sean acogidas con mayor facilidad. Además, como apunta Bauman (2018: 12), la red permite mantener proximidad virtual, pero a la vez, distancia virtual, por lo que operar a través de las redes sociales (*Twitter, Facebook, Instagram*, etc.) resulta muy útil para ampliar el campo de la interacción humana, en una sociedad

homosocial como la saudí. Asimismo, la flexibilidad de la red permite conectarse y desconectarse desde una elección legítima e igualitaria, posibilitando una mayor libertad a la hora de establecer vínculos y romper con ellos.

Por todo ello, el concepto de “espacio público” en Arabia Saudí no puede ser entendido de acuerdo con nuestros parámetros europeos, en los que los espacios públicos pertenecen al Estado e incluyen lugares como parques, calles, universidades públicas, etc., pero no supermercados, clubes privados, centros comerciales, etc.; lugares que en Europa se consideran privados, pero que en Arabia Saudí son públicos. Le Renard apunta que es cierto que estos últimos espacios calificados como “públicos” podrían ser criticados por las teorías opuestas a la privatización a gran escala de los espacios urbanos, ya que han supuesto una reconfiguración de la ecología urbana. El estudio de Eric Denis (2006), por ejemplo, aborda la progresiva privatización de servicios públicos que se ha producido en la ciudad de El Cairo y que empezó en 1993 a través de un programa de ajuste económico acordado con el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional (FMI), dando lugar a un archipiélago de lugares que se conocen como *gated communities* o microciudades blindadas destinadas a las élites. Lo que mueve a la adquisición de este tipo de inmuebles es el extendido discurso de “seguridad” en el que el factor del miedo juega un papel fundamental frente al “supuesto” riesgo de la metrópoli²⁴⁵. En el paisaje urbanístico de Arabia Saudí, los espacios públicos —como los conocemos en Europa— son prácticamente inexistentes, pero predomina este modelo de “espacios archipiélagos” en los que hay que pagar por su uso (resorts y clubes privados). En esta arquitectura de comunidades privadas que refuerzan la “mixofobia”²⁴⁶ (Bauman, 2005: 145)—separación y segregación de clases— Le Renard ve contraproducente basarse en la teoría del estatus legal para definir el concepto de espacio público en Arabia Saudí, puesto que ignoraría aquellas desigualdades de género que siguen presentes en espacios que supuestamente son “públicos”²⁴⁷ y abiertos a todos, pero que, en realidad, pueden suponer una amenaza

²⁴⁵ Estas comunidades privadas son resultado de un neoliberalismo económico del que se beneficia el Estado directamente, pues es el que vende las tierras públicas (donde son construidas estas comunidades) o compradas a precio muy bajo a compañías y especuladores privados o extranjeros. Este sistema económico tiene por objetivo la adquisición de mansiones y villas como símbolo de ostentación para desvincularse de esa “masa pobre y corrupta” de la ciudad, a través de un discurso en el que impera el miedo y la repulsión hacia una ciudad “sucía, corrupta y habitada por gente pobre”, de manera que estos espacios acaban creando jerarquías de clase y dando lugar a una mayor exclusión y desigualdad social (Denis, 2006).

²⁴⁶ Reacción o impulso segregacionista ante la variedad y la diversidad de tipos y estilos de vida humanos existentes en las ciudades.

²⁴⁷ Más que a espacios públicos, se refiere a las propias calles de Riad, las cuales no disponen de infraestructuras tales como aceras ni carriles-bici (T. Rodríguez, entrevista personal, octubre de 2015),

y generar sentimientos de inseguridad entre las mujeres. Por ello, ellas se ven automáticamente excluidas de ellos.

Con respecto al concepto de la “seguridad” de las mujeres en los espacios públicos, existen varios obstáculos a los que las mujeres se enfrentan en estos entornos. Por un lado, está el acoso constante que experimentan las mujeres que circulan por las calles o espacios mixtos para llegar a esos “espacios públicos” que hemos mencionado con anterioridad. Por otro, está el control ejercido a través de la *mutawwa*‘ (policía religiosa) o Comité para la Promoción de la Virtud y la Prevención del Vicio (CPVPV)²⁴⁸ cuya misión es velar por el cumplimiento de la costumbres, valores y preceptos islámicos. Este organismo autorizado por el gobierno de Arabia Saudí actuaba hasta hace muy poco aplicando el precepto coránico de “prohibir el mal y garantizar el bien” (*al-amr bi-l-ma‘rūf wal-l-nahy ‘an al-munkar*) utilizando las fetuas como estrategia discursiva que emite el establishment religioso. En este caso, estaríamos hablando de un organismo político que más que simbólico es ejecutivo y que, durante años, ha estado muy presente en la esfera social, con el fin de controlar y regular los límites del grupo. No obstante, este organismo ha recibido numerosas críticas, sobre todo a raíz de los acontecimientos de marzo de 2002 cuando, tras el incendio de una escuela, la policía religiosa obstaculizó los intentos de rescate de profesoras y alumnas por no ir ataviadas con la abaya, de acuerdo a las normas del país²⁴⁹. La imagen negativa de este organismo político ha ido creciendo y, aunque esta institución no haya desaparecido del todo, ha ido perdiendo fuerza, sobre todo a partir de que el monarca ‘Abd Allāh, en favor del nuevo discurso reformista que rechaza el fanatismo religioso, nombrara un nuevo director de la institución, el jeque ‘Abd al-Laṭīf Ibn ‘Abd al-‘Azīz al-Šayj. Desde entonces, se ha puesto

modelo que se puede extrapolar a otras ciudades de Arabia Saudí como Yeda (Alhajaj, 2014: 3). También se podrían calificar otras zonas de paseo en Riad, o la Corniche de Yeda, como espacios públicos que normalmente, como Alhajaj señala, no abarcan las necesidades de todos los viandantes.

²⁴⁸ Michel Cook ha documentado que se tiene constancia de este cuerpo desde el primer Estado saudí (1745-1818). Entonces, era el jerife de La Meca quien daba órdenes a un grupo de gente para prohibir el mal (innovaciones, música, tabaco, etc.), exigiendo asimismo que la gente acudiera a las mezquitas y leyera a Ibn ‘Abd al-Wahhāb. Lo mismo ocurrió durante el segundo mandato saudí (1823-87). En el establecimiento del tercer Estado saudí en 1902 se continuó con esta normativa, pero tomó forma de cuerpo institucional que nacería en 1926, justo después de la conquista del Hiyaz. Este sistema, que se estableció por zonas en las diferentes ciudades, sería el responsable de cuestiones tales como la prohibición del tabaco y el alcohol, así como de imponer la obligación del rezo y la segregación de las mujeres. Después de ser establecido en el Hiyaz, este cuerpo se extendió al resto del reino y, en 1976, se consolidaría como una institución unificada en manos de un director. En los años 80, después de que los fanáticos religiosos se apoderaran de La Meca, a este cuerpo se le concedió un gran poder que se ha ido debilitando progresivamente en la última década. Véase *The New York Times*: <https://www.nytimes.com/2014/02/11/opinion/rein-in-the-saudi-religious-police.html?mcubz=3>

²⁴⁹ Véase BBC: http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/middle_east/1874471.stm

límite a la policía religiosa, desplazando los casos de “comportamientos ilícitos” a competencias exclusivas de la policía saudí. Esto ha provocado que la población desdeñe cada vez más a este organismo e ignore sus prerrogativas.

A pesar de su merma de poder, lo encontraremos presente en las novelas de este capítulo y veremos cómo este agente de poder transita por los espacios públicos o en las entradas y salidas de lugares exclusivos para mujeres, para procurar que estas vayan correctamente veladas y no se produzca ningún tipo de contacto entre mujeres y hombres en los espacios mixtos. Asimismo, advertiremos el hecho de que otros espacios dispongan de organismos similares, como es el caso de las instituciones de enseñanza (escuelas y campus universitarios, provistos de vigilantes que observan las reglas y normas de la propia institución). Sin embargo, observaremos cómo muchas de esas reglas disciplinarias van perdiendo validez, se readaptan y transforman en nuevas disposiciones que, al repetirse con asiduidad, se van insertando y aceptando poco a poco en la sociedad, por lo que no ponen en juego la reputación (*sum‘a*).

Aparte de estos obstáculos, el mayor motivo de inseguridad para las mujeres saudíes es la exposición pública frente a los demás y los comentarios que de ella se generan, a través de los cuales se implementa la noción de autoconcepto anteriormente expuesta. Si el honor (*šaraf*) era una noción clave en la instancia familiar, Le Renard (2014: 55) señala que en los “espacios públicos”, la reputación (*sum‘a*) es la que juega un papel central en las relaciones de poder que se producen en estos, ya que si se viera amenazada, podría acarrear para las mujeres la restricción de acceso a estos lugares. Por supuesto, el “daño” variará en cada caso según el contexto familiar. Pero, ¿cómo es posible perjudicar a la familia o amenazar su *statu quo* dentro de la esfera pública?

En las novelas atenderemos a cada uno de estos espacios que hemos mencionado, puesto que serán claves para explorar el tipo de afectos y vínculos que se trazan dentro de sus límites, teniendo siempre en cuenta la internalización de las normas que se produce en primer lugar desde el espacio doméstico. Igualmente, examinaremos hasta qué punto dichos espacios son clave en la renegociación de los personajes con sus familiares y sus respectivos grupos, con respecto a su nueva imagen o en su propia transformación personal.

3. El amor como emoción transformadora

El amor es una dolencia rebelde, cuya medicina está en sí misma, si sabemos tratarla; pero es una dolencia deliciosa y un mal apetecible, al extremo de que, quien se ve libre de él reniega de su salud, y el que lo padece no quiere sanar. Torna bello a ojos del hombre aquello que antes aborrecía, y le allana lo que antes le parecía difícil (...).

Ibn Hazm de Córdoba, *El Collar de la Paloma* (2007: 110)

*Busco una fetua que legalice el aborto de un amor agotado
o la receta de un boticario para aliviar los síntomas
y desintoxicarme de mi pasión.
¿Cómo desaparece sin cauterizar,
cómo las verrugas erupcionan altibajos emocionales?
¿Cómo borrar los recuerdos, sin terapias de choque
ni antidepresivos?*²⁵⁰

Asmā' Ŷamāl 'Abd al-Nāṣir²⁵¹

¿Qué es el amor? ¿Existen diferentes tipos de amor? De ser así, ¿cuáles son? A lo largo de los siglos, poetas, filósofos y, más actualmente, desde los años sesenta y setenta, psicólogos sociales, se han planteado muchas preguntas acerca del amor como esa realidad que nos conecta, que crea afinidad entre los seres humanos. Y es que, más que una emoción como tal, el amor es un sentimiento que va más allá y que pertenece a un estado de conexión interna, del propio *ser*. En *El amor en el islam* (2012), Fátima Mernissi trae a colación el origen de la palabra *ḥubb* a través de algunos testimonios recogidos por al-Daylamī²⁵², un erudito sufí del siglo XI nacido en Shiraz, acerca de cómo concebían los árabes este concepto: “Damos su nombre al amor (*ḥubb*) porque es la médula de la existencia, igual que *ḥibb*²⁵³ es la médula de la planta” (Mernissi, 2012: 231). Este estado de amor más trascendental que para los sufíes se encarnaba en la

²⁵⁰ Poema inédito. La traducción es nuestra.

²⁵¹ Asmā' Ŷamāl 'Abd al-Nāṣir es poeta y traductora licenciada en Literatura y Filología Hispánicas por la Facultad de letras de la Universidad de El Cairo.

²⁵² En su trabajo *Qawā'id 'aqā'id Āl Muḥammad* (“Fundamentals of the beliefs of the family of Muḥammad”) rechaza las creencias del ismaelismo y, a pesar de ser zaidí, condena las doctrinas más ortodoxas de esta teología influidas por la escuela mu'tazilí. En su lugar, enfatiza las prácticas ascéticas y místicas (Thiele, 2013: 92), de ahí que tenga este concepto del amor más trascendental.

²⁵³ Semilla de una planta del desierto

divinidad, difiere del concepto más extendido que entendemos por “amor” y que tiene que ver, tal y como Bauman apunta, con la relación que se establece entre dos seres en los que “cada uno de ellos es la gran incógnita de la ecuación del otro” (2005: 21). En toda relación afectiva, su final siempre es desconocido, pero en muchas ocasiones, el amor deriva en un placer temporal que suele transformarse en apego y adicción. Es entonces cuando se torna reactivo y entra en ese juego dual de las emociones “reacción/defensa” y viceversa que conlleva alegría cuando somos amados, pero mucho SUFRIMIENTO (IRA, ANGUSTIA, DEPRESIÓN, etc.) cuando no somos comprendidos o nos abandonan, generando en nosotros esos “altibajos emocionales” que menciona la poeta egipcia amāl ‘Abd al-Nāṣir más arriba.

El sentimiento del amor o su percepción es una construcción cultural que, como la sexualidad, está directamente ligada a la política, la economía, la religión, las costumbres y la cultura de sus contextos particulares, por lo que su expresión es variable, cambia y se invierte con el tiempo, sin olvidar las diferencias que este sentimiento tiene en cada una de las biografías individuales. Por ello, cada periodo histórico ha tratado el amor de muy diversas formas, así como los vínculos que existen en el plano del amor, matrimonio y sexo. En la antigua Grecia, por ejemplo, el matrimonio, en el que la mujer tenía que ser fiel, era una categoría separada de las relaciones íntimas en las que primaban los encuentros sexuales esporádicos (sobre todo homosexuales y entre hombres). Es en este contexto donde los filósofos distinguieron diferentes tipos de amor: *eros* (sentimiento amoroso), acompañado por *aphros* (deseo carnal), es decir, el equivalente al amor pasional y sexual que no suele ser correspondido y conlleva sufrimiento (binomio *eros-pathos*), pero que para otros, si se canaliza de forma apropiada, simboliza el deseo sin finalidad alguna (amor platónico o *‘udrī* en el islam, o amor cortés que conocemos en el contexto europeo medieval) (Waleed, 2010: 46); *manía* (pasión o amor obsesivo y desbocado); *ágape* (amor altruista; el que se siente hacia una deidad o por la naturaleza como el que sienten los santos y los sufíes); *philia*²⁵⁴ (sentimiento de cariño, afecto y ternura que tiene mucho que ver con el concepto árabe de *‘ātifa* y *storgé* (amor fraternal y comprometido).

Según Mernissi, y en oposición al estudio de Denis de Rougemont *El amor y Occidente* (1979), el concepto de amor no es solo característico de la Europa cristiana,

²⁵⁴ “Los filósofos distinguieron cuatro especies de *philia*: la *philia* natural o parental (*physike*) [...], la *philia* entre los huéspedes (xénike) [...], la *philia* de los amigos (hétaïrike), que es la única que corresponde a la amistad [...] y la *philia* amorosa (erotike) [...]” (Rougemont, 2009; Mernissi, 2012: 23)

sino que es un concepto muy presente en el contexto árabe. Ibn Qayyim al-Ġawziyya, en su tratado *Rawḍat al-Muḥibbīn* (El jardín de los enamorados) del siglo XVI, decía que existían hasta sesenta palabras para expresar los diferentes estados amorosos. Entre todas ellas, Mernissi (2012: 20) dice que practica tres desde que comenzó su vida amorosa: *ḥubb* (amor, cariño, afecto que podría ser equivalente al *storgé*), *ʿiṣq*²⁵⁵ (locura de amor y equivalente al *eros*) y *garām* (pasión o estado de enamoramiento, al que la autora también se refiere como *hawā*²⁵⁶).

El islam no condena el acto sexual como pecado, siempre que tenga lugar dentro de vínculos legítimos. Como en la Grecia clásica, muchos eruditos opinan que no hay nada incompatible entre la fe y la sexualidad, sino que únicamente hay que controlar uno de sus componentes: el deseo. Ibn ʿAbd al-Wahhāb establecía que el matrimonio era el medio legal por el que acceder al deseo sexual y satisfacerlo, y condenaba las relaciones sexuales que sucedían fuera de este marco (fornicación, adulterio). Con respecto a los versos coránicos que hablan de la castidad (Corán 3, 39; 24, 33²⁵⁷), Ibn ʿAbd al-Wahhāb los interpretaba en su libro *Kitāb al-Nikāḥ* (Libro del matrimonio) no como una abstención sexual, sino como la importancia de reservarse para las relaciones sexuales una vez que se establecía la unión marital. Incluso, proporcionó algunas pautas para las relaciones sexuales con el objetivo de proteger a las mujeres, dado que era la esfera donde ellas se sentían más vulnerables²⁵⁸ (DeLong-Bas, 2005: 128-129).

La tradición literaria árabe es prolija en el tema del amor y del sexo. Aparte del amor expresado en los poemas preislámicos y en los relatos de *Las mil y una noches*, donde se refleja la pasión amorosa, erótica y carnal, muchos son los tratados de erótica medieval árabes escritos por juristas religiosos (sobre todo en la época abasí, heredera de la influencia griega) que abordan de forma explícita el tema del sexo y en los que se intenta regular las prácticas sexuales de las sociedades islámicas de la Edad Media: *Al-*

²⁵⁵ “El amor pasional (العشق/al-ʿiṣq) se compone del amor (الحب/al-ḥubb), la pasión (الهواء/al-hawāʾ), la afinidad (المشاكلة/al-muṣākalā) y la frecuencia de trato (اللف/al-ʿilf). Es ascendente en su comienzo, se detiene en el clímax y desciende en su progresión hacia la disolución completa y el punto del aburrimiento” (Sánchez García, 2015:37).

²⁵⁶ Este estado tendría una connotación más negativa si se tiene en cuenta que las acepciones de su raíz verbal (هوى)son las siguientes: “caer de lo alto”, “derrumbarse”, “estrellarse”, “precipitarse”, etc.

²⁵⁷ “Los ángeles le llamaron cuando, de pie, oraba en el Templo: «Dios te anuncia la buena nueva de Juan, en confirmación de una Palabra que procede de Dios, y que será jefe, abstinentes, profeta, de los justos» / “Que los que no puedan casarse observen la continencia hasta que Dios les enriquezca con Su favor” (Corán 69, 462).

²⁵⁸ De hecho, si se producían relaciones extramatrimoniales, Ibn ʿAbd al-Wahhāb declaraba en primer lugar responsables a los hombres por no haberse abstenido de su deseo y frente a ello, exploraba la vulnerabilidad a la que normalmente estaban expuestas las mujeres.

Rawḍ al-‘āṭir fī nuzhat al-jāṭir (El jardín perfumado²⁵⁹) de Muḥammad al-Nafzāwī; *Mufājarat al-ḡawārī wa-l-gilmān* (Elogio y diatriba de cortesanas y efebos²⁶⁰) de al-Ŷāḥiẓ, en el que se discute acerca de la preferencia sobre las relaciones homosexuales o heterosexuales; y *Nuzhat al-albāb fīmā la yūyād fī kitāb* (Esparcimiento de corazones²⁶¹) de al-Tifāṣī, en el que se recogen las relaciones sexuales mantenidas entre lesbianas y explica las diferentes causas²⁶², tanto psicológicas como anatómicas que, según él, provocan este comportamiento (El Feki, 2014: 249; Saleh, 2010: 69).

Asimismo, hay diversos tratados de la Edad Media que versan sobre el tema del amor en su versión ‘*udrī*, es decir, sobre el amor puro y casto, y que enseñan al hombre a controlar su deseo. Saleh (2010: 49) enumera algunos como el *Kitāb fī-l-nisā’* (Libro de las mujeres) de al-Ŷāḥiẓ (776-869), la *Risālat al-qiyān* (Tratado sobre las esclavas cantoras), en la que se habla de la amenaza que supone caer en la pasión amorosa o ‘*išq* (*eros*) con alguna de las *qiyān*, puesto que su amor raramente es auténtico. Filósofos árabes, como al-Rāzī, desaprueban el amor-pasión como una desgracia y otros, como Avicena en su *Tratado sobre el amor*, solo admiten como válido el amor racional. Ibn ‘Arabī opina que el amor, en todas sus vertientes, conduce al amor divino, excepto el ‘*išq* que, aunque no lo rechaza, produce desequilibrio (Saleh, 2010: 74, 75).

Un tratado de especial interés es el *Ṭawq al-ḥamāma* (El collar de la Paloma: Tratado sobre el amor y los amantes²⁶³) del andalusí Ibn Hazm de Córdoba (994-1063). En él trata el amor como fenómeno social e individual desde una perspectiva poética, filosófica, incluso ascética, puesto que está inspirado en el *Kitāb al-zahra* (Libro de la flor), en el que se estudia el amor espiritual, el amor ‘*udrī* como ideal erótico. Es por ello que algunos estudiosos como García Gómez afirman que este tipo de amor, que se

²⁵⁹ Al-Nafzawi, U. (2014) *El jardín perfumado*. Traducido por Gutiérrez de Terán, I. y Ramírez Díaz, N. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

²⁶⁰ Al-Yāḥiẓ (2018), *Elogio y diatriba de cortesanas y efebos*. Traducido por Buendía, P. y Gutiérrez de Terán, I. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

²⁶¹ Al-Tifasi (2003) *Esparcimiento de corazones*. Traducido por Gutiérrez de Terán, I. Madrid: Gredos.

²⁶² Véase: <http://www.pikaramagazine.com/2018/04/lesbianismo-en-la-poesia-preislamica-tribadismo/>

²⁶³ Esta fue la versión española publicada por García Gómez en 1952 de la versión original árabe *Ṭawq al-ḥamāma fī l-ulfa wa-l-ullaf*, ed. H.K. al-Sayrafi e I. al-Ibyari, El Cairo, s.d. Según Salvador Peña, quien acude a los lexicógrafos árabes de la época de Ibn Hazm, la traducción de *hamama* no se corresponde con la paloma, sino con la tórtola, porque es el ave que tiene ese collar (*ṭawq*) en su cuello. Además, teniendo en cuenta el concepto de amor que proponía Ibn Hazm de Córdoba como la unión de dos almas divididas en este mundo, partes de una misma esencia, el investigador señala que las tórtolas son aves que destacan por su fidelidad, al contrario que las palomas, por tanto, el collar representaría esa unión amorosa, porque “entre el collar y la tórtola hay una relación tan necesaria como entre el amante y la persona amada”. Véase Salvador Peña: https://cvc.cervantes.es/trujaman/anteriores/diciembre_04/17122004.htm

expandió durante la época omeya, es el origen del amor cortés²⁶⁴ (amor idealizado que desvinculaba el amor y el sexo), en el que se inspiraron los trovadores para los poemas que compusieron entre los siglos XII y XIV.

Además de los tratados, la poesía fue un género recurrente en el mundo islámico que ya desde época preislámica se había utilizado para expresar el amor. Si bien la historia de la literatura árabe constata que las mujeres se vieron con la llegada del islam ampliamente excluidas del campo literario, Teresa Garulo (1992; 2003: 65), analizando el contexto andalusí, enumera cuarenta²⁶⁵ poetas andalusíes, provenientes de las diferentes clases sociales (nobles, de clase media y esclavas), que cultivaron este género entre los siglos VIII y XIV (especialmente en el s. XII durante la época almohade²⁶⁶). De todas ellas, de las que se tiene más constancia son: ‘Ā’īša bint Aḥmad b. Muḥammad b. Qādim al-Qurṭubīyya (clase media procedente de familia intelectual, murió en 1009), Wallāda bint al-Mustakfī (princesa²⁶⁷, murió en 1077 o en 1091), Muḥya bint al-Tayyānī al-Qurṭubīyya (de familia humilde), Qasmūna bint Ismā‘īl al-Yahūdī (de familia noble, que vivió entre los siglos X y XI), Nazhūn bint al-Qalā‘īyya (de familia humilde²⁶⁸), Ḥafṣa bint al-Ḥāỵy ar-Rakūniyya (de origen noble, murió en 1190). Entre las esclavas destacan al-‘Abbādiyya, Gāyat al-Muna, Hind, Mut‘a, Qamar y Uns al-Qulūb (Garulo, 1992: 27-29; Rendlová, 2012: 15-17). Los temas principales de sus poemas eran tres: el erótico-amoroso, el panegírico y la sátira. No obstante, a pesar de que disponían de cierta libertad para la creación literaria, en general sus intervenciones públicas eran escasas debido a las restricciones para relacionarse con hombres fuera de su familia (Rendlová, 2012: 16).

Como hemos visto, existen muchos tipos de amor procedentes de las tradiciones griega y árabe. Actualmente estas categorías son retomadas por psicólogos sociales que, como Elaine Hatfield, junto con Walster, distinguen dos tipos de amor. El primero es el amor apasionado que se corresponde con un estado emocional intenso en el que la pasión, la alegría, la ira, el miedo, la frustración, los celos van de la mano de la excitación y deseo sexuales. Según ambos autores, estas reacciones con respecto al amor vienen dadas por

²⁶⁴ Duby (1990) señalaba que se trataba de un juego misógino entre los hombres que hacían de las mujeres sus excusas y señuelos.

²⁶⁵ María Luisa Ávila establece que fueron cuarenta y cuatro las poetas, además de siete esclavas cantoras que incluye en este grupo, de entre las 116 mujeres que cultivaron el saber en al-Ándalus (1989: 143).

²⁶⁶ Rubiera Mata señala que en esta época las mujeres tenían mayor autonomía probablemente por la tradición matriarcal de esta etnia norteafricana (Rubiera Mata, 1992: 110).

²⁶⁷ Teniendo en cuenta su posición social como hija del califa omeya Muḥammad III al-Mustakfī, gozaba de mayor libertad que las demás en el espacio público (Garulo, 1992).

²⁶⁸ No se tiene claro su origen, pero por su lenguaje Garulo señala que provenía de clase popular (1992:111). También hay cierta polémica en torno a sus datos biográficos (Sobh, 1994: 83; Rendlová, 2012: 23).

el contexto social donde las personas aprenden las emociones que *deberían sentir* en una determinada situación, lo que influye posteriormente en lo que *sienten* ante tal situación (Hatfield, 1982: 268). El segundo es lo que llaman el amor de compañerismo y que definen como “the affection we feel for those with whom our lives are deeply entwined”²⁶⁹ (Hatfield, Walster, 1978: 9).

Otra de las clasificaciones más conocidas en psicología es la que planteó Robert Stendberg (1986) con sus colegas y que denominaron “el triángulo del amor”. Para ellos el amor está formado por tres ingredientes: intimidad (sentimiento de vinculación y afecto), pasión (atracción sexual) y compromiso (mantenimiento de ese amor a corto o largo plazo). La mezcla de los tres componentes constituiría “amor consumado”, pero al contrario que Hatfield, Stendberg considera que el amor de compañerismo consta de intimidad y compromiso, pero no necesariamente de pasión (Aronson, 1999). Abramson y Leite (2011) hablan del amor como “emoción reactiva” y fundamentalmente relacional, porque ese sentimiento surge en el contexto de la relación de pareja. Este concepto de amor podría ser un equivalente al amor consumado sugerido por Stenberg, puesto que incluye el cariño hacia la otra persona, respuestas afectivas y características morales laudables (es decir, virtudes y cualidades interpersonales significativas) expresadas por el ser querido en interacción con el amante, así como el deseo de estar con el amado en la intimidad. P.F Strawson lo define como “the sort of love that two adults can sometimes be said to feel, reciprocally for each other” (1962: 7), por lo que es un tipo de amor motivador que genera bienestar y estabilidad. No obstante, ambos autores señalan que querer el bienestar del otro es algo bueno, mientras esta razón no sea utilizada para reconocer que se está sufriendo dentro de la relación y que es lo que da origen al apego en última instancia. Terminar una relación es muy difícil y eso muchas veces es el resultado de que siga manteniéndose el apego. Por lo tanto, las actitudes reactivas implican cuestiones de responsabilidad para seguir “amando” o retirarse del “amor” (movimientos de aprobación o desaprobación moral) a su debido tiempo, sin inventar excusas que idealicen y atribuyan características loables al objeto amado a pesar de su mal comportamiento (ejemplo de las mujeres maltratadas).

Todos estos planteamientos, diferentes entre sí, pero convergentes en algún punto, hacen del amor un “fenómeno complejo y polifacético” (Aronson, 1999: 365), ya que el

²⁶⁹ “El afecto que sentimos por aquellos con los que nuestras vidas están entrelazadas”.

amor no solo es un concepto que se refiere a las relaciones amorosas, sino que lo podemos utilizar en todo tipo de situaciones en las que se siente afinidad por otra persona.

3. 1. La maleabilidad del amor: posiciones desplazadas

Al tomar el amor como principal emoción en este capítulo es relevante partir del estudio *Why Love Hurts* (2012) de Eva Illiouz, en el que la autora desde el contexto europeo destaca la relevancia de este sentimiento, puesto que “love became central to study the foundation of modernity” (2012: 9).

Si prestamos atención a nuestra reciente historia europea, las prácticas sexuales prematrimoniales, homosexuales, la masturbación, etc., seguían estando condenadas por la Iglesia católica durante los siglos XVIII, XIX y XX y, por ende, por la sociedad, a pesar de que entre los siglos XVI al XVIII, el amor había pasado por un proceso de secularización y se había emancipado de la autoridad religiosa, haciéndose profano y dando lugar a lo que conocemos hoy como amor romántico. El matrimonio de conveniencia y el amor romántico no sexual habían existido de forma separada hasta el siglo XIX, periodo en el que estableció una conexión entre los conceptos de amor romántico, matrimonio y sexualidad²⁷⁰, estando esta última ligada a fines reproductivos que prometían la seguridad económica para las mujeres. La compatibilidad socioeconómica era todavía un requisito indispensable para el amor y el compromiso, y estaba sujeta a lo que Illiouz denomina *regime of performativity of emotions* (2012: 30), regulado por una dimensión moral presente en la sociedad europea del momento. Los principios éticos y morales dentro de la institución matrimonial tenían preferencia sobre el amor, por lo que era necesario ajustarse a un sistema endogámico, en el que era fundamental cuidar y atender al autoconcepto en el espacio público por reputación y honor. Esa yuxtaposición dio lugar a contradicciones sociales y emociones como la angustia, ira y frustración, debido a la dificultad de conciliar en ocasiones esos tres marcos culturales (amor romántico, matrimonio y sexualidad) (Barrón et ál., 1999; Bosch 2004/2007; Illiouz, 2012). En el siglo XX, el amor se fundamenta cada vez más en la propia elección del individuo

²⁷⁰ Nótese que, tal como señalan Laqueur (1994) y Foucault, en el siglo XVIII, la medicina descubre que el orgasmo no era un requisito básico para la reproducción. Es entonces cuando se empieza a construir la diferencia sexual como algo natural, se descalifica el cuerpo de la mujer como “cuerpo saturado de sexualidad” y se le otorgan una serie de normas sociales: regular la fecundidad, además de ocuparse y responsabilizarse, tanto biológica como moralmente, de la vida de sus hijos para asegurar el orden social (Foucault, 2005: 126).

produciéndose una ruptura con el modelo emocional anterior, por lo que la sexualidad empezó a ser legítima sin la necesidad de la unión matrimonial. De ahí que la seguridad económica basada en la reproducción diera lugar al registro afectivo, es decir, de lo que conlleva amar y ser amado (Dowling, 2016). En el siglo XXI, la sexualidad se separa de la emocionalidad y el amor se transforma en capital, en un mercado de transacciones sexuales donde diferentes actores compiten entre sí y en el que se imponen ciertos criterios de evaluación que se adhieren a una cultura consumista y de “resultados medibles” propia del capitalismo (importancia de la belleza y el cuerpo, sobre todo, en las mujeres) y en la necesidad de acumular tantas relaciones como se pueda. El amor, por tanto, se convierte en un producto que se propaga a través de lo que Coral Herrera (2011) refiere como producciones culturales (literatura, música, cine, etc.), que pueden influir en nuestras expectativas de pareja, tanto negativamente, si en sus mensajes se continúan perpetuando modelos basados en esa socialización diferencial “natural” (mujeres/dependencia, hombres/independencia), como positivamente, si estos presentan modelos alternativos a las masculinidades y feminidades socialmente construidas y categorizadas de manera absoluta, y ofrecen ejemplos de amores que surgen desde la aceptación plena del otro.

Continuando con Arabia Saudí y salvando todas las distancias con el contexto anterior, el amor es también un punto clave que debe tenerse en cuenta al analizar los procesos por los que atraviesa el país y cómo se integra en esta “modernidad” de mercado capitalista.

Para ello, es preciso prestar atención a la estructura socioespacial saudí desde los años sesenta, periodo en el que las autoridades políticas y religiosas alcanzan un acuerdo para prohibir la mezcla de sexos en el ámbito laboral y educativo (Le Renard, 2014: 29). Como ya habíamos visto en el capítulo anterior, la ideología wahabí había jugado un papel clave en la política saudí a la hora de controlar y preservar la pureza de la nación y los cuerpos de sus mujeres como reacción a los estilos de vida occidental, la libertad sexual y la corrupción de sus mujeres, lo que El Feki considera como un “reverso del Orientalismo” (2014: 18). La segregación de género en el país se refuerza durante los años ochenta con los diferentes movimientos islamistas, entre ellos el llamado ‘despertar islámico’ (*Ṣaḥwa*), cuyos seguidores se apoyan en los escritos del egipcio Sayyid Qutb (1903-1966)²⁷¹— quien criticó el supuesto libertinaje sexual de la sociedad americana de

²⁷¹ Profesor y escritor e intelectual egipcio que fue becado a los Estados Unidos por el gobierno debido a sus comprometidos artículos nacionalistas en contra de la monarquía del rey Farūq. Allí se quedó dos años

los años cuarenta fruto de la mezcla de sexos²⁷²— mostrando su preocupación por las sociedades araboislámicas ante el neocolonialismo y su agenda internacional por los derechos humanos y sexuales. Esto dio lugar a lo que Le Renard denomina “distinción nacional saudí” (2014: 33) que buscaba preservar el modelo de feminidad islámica entre las mujeres, por el que estas deben de mantener un estándar de conducta aceptable en su sociedad en términos de modestia y decoro. A día de hoy, este discurso aún prevalece en la sociedad y entra en contradicción con el discurso reformista que el gobierno saudí empezó a implementar desde el año 2000, sobre todo tras los acontecimientos del 11S, promoviendo la participación de las mujeres en la economía del país. Esta doble dicotomía afecta directamente a la noción de amor, puesto que, como indica al-Bašir, hablar sobre este sentimiento resulta todavía escandaloso en el reino de los petrodólares, a pesar del aluvión de información al que la sociedad saudí se ve expuesta, sobre todo los jóvenes, a través de internet, la música, la literatura, y las películas procedentes de Europa y Estados Unidos que hacen del amor un concepto que está en el aire.

Hasta hace muy poco en Arabia Saudí, el matrimonio y el amor romántico se entendían como dos categorías separadas, como había ocurrido en Europa hasta el siglo XIX. El matrimonio (*nikāḥ*²⁷³) es todavía un requisito obligatorio para tener relaciones sexuales en Arabia Saudí, puesto que esta institución es la que sustenta la estabilidad de la nación. No obstante, en los últimos años, el matrimonio es rechazado por muchos jóvenes en aras de continuar con sus estudios superiores o de seguir desempeñando actividades profesionales, a pesar de la disconformidad del sector religioso más conservador, que es quien exhorta al matrimonio mediante diversas fetuas. Sin embargo, cuando las mujeres alcanzan los 29-30 años y aún no están casadas es frecuente escuchar palabras o frases como “*miskīna* (pobrecita), *mā zawwayāt* (no se ha casado), *mā ‘inda-hā banāt* (no tiene hijas)” que aún se encuentran muy arraigadas en el imaginario sociocultural (Fāṭima, entrevista personal, 2018).

en misión gubernamental para llevar a cabo un análisis del sistema educativo estadounidense. A su vuelta se convirtió en miembro dirigente de la organización de los Hermanos Musulmanes en la que ingresó en 1951. Es considerado uno de los teóricos más influyentes del islamismo contemporáneo, cuya retórica es recuperada por los diferentes movimientos islamistas de la actualidad. Acusado de montar un complot contra Ḥamāl ‘Abd al-Nāšir, fue encarcelado y ahorcado en 1966 por el régimen.

²⁷² Algo que Massad considera irónico teniendo en cuenta la intimidación por homofobia que se produjo durante ese periodo en Estados Unidos (2007: 125).

²⁷³ En Arabia Saudí también es común utilizar el término *milka* para referirse al matrimonio.

A partir de las entrevistas que llevó a cabo en Riad en 2005, Le Renard (2014: 70) propone una clasificación de varios tipos posibles de matrimonio que se pueden dar en la actualidad en Arabia Saudí:

- 1) “Matrimonio por conveniencia”, que podríamos llamar endogámico. Se da entre miembros del clan familiar con el objetivo de perpetuar un grupo social determinado mediante los hijos. Este tipo de matrimonio lo encontramos sobre todo entre los grupos tribales (*qabīlī*) o no tribales (*jaḍayrī*), cuyo mestizaje matrimonial suele ser raro, aunque para algunas familias ha dejado de ser una prioridad.
- 2) “Matrimonio por elección” desde una selección supuestamente racional, que suele venir determinada por un discurso de “autoayuda”, en la que las mujeres enumeran una serie de características que un buen marido tiene que reunir según sus aspiraciones y las de su familia, pero que suelen ser ignoradas por las expectativas de esta última.
- 3) “Matrimonio por amor”, caracterizado por un encuentro casual que se traduce posteriormente en unión conyugal, y que es bastante difícil por la condición homosocial que impera en el reino. Incluso, aunque las familias sean abiertas, en lo concerniente al matrimonio de sus hijas, las familias muchas veces son las que eligen o aceptan en último término con quién deben casarse sus hijas y, normalmente, prefieren casarlas con un saudí (Fāṭima, entrevista personal, 2018). Pero, en la actualidad, “son muchas las chicas de ambientes urbanos las que han empezado a elegir a sus maridos con el consentimiento posterior de sus familias, que se encargan de investigar el contexto familiar, social y económico del futuro cónyuge” (T. Rodríguez Castellanos, entrevista personal, 2017).
- 4) Hay otro tipo de unión llamada *misyar*, creado por la jerarquía religiosa, durante los años ochenta ante los cambios económicos y demográficos que se estaban produciendo en aquel momento para acomodar las relaciones dentro de un marco islámico legal (Al-Rasheed, 2015: 139). Este matrimonio se registra de forma legal, en presencia de dos testigos y contando con el permiso del tutor. La diferencia entre el matrimonio “oficial” y el oficiado por la modalidad del *misyar* es que puede ser un matrimonio temporal y en el marido no tiene responsabilidad financiera con respecto al mantenimiento de su mujer, además de que esta puede permanecer en la casa familiar mientras dura

la relación. Es un matrimonio que se puede mantener en secreto con respecto a una primera esposa si no hay hijos de por medio, pero si los hubiera, esta y sus respectivos hijos sí que tendrían el derecho a reclamar la herencia del marido como si se tratara de un matrimonio oficial (El Feki, 2014: 47; Al-Raheed, 2013: 127).

- 5) En la actualidad, existen otras formas de unión para adaptarse a los nuevos tiempos como el *misfar* (matrimonio de viaje) y el llamado *nahār* (matrimonio por día) que va en aumento y que actualmente es practicado sobre todo por las jóvenes de los ambientes urbanos que no han contraído matrimonio (Al-Rasheed, 2015: 139). Los encuentros entre esta población joven se suelen producir en los espacios mixtos. Por ejemplo, muchos chicos jóvenes llevan una pegatina en su coche con su imagen del *Snapchat*²⁷⁴, de tal manera que las chicas puedan hacerle una foto desde sus coches y encontrar su contacto fácilmente a través de la aplicación. Posteriormente, quedan en hoteles a las afueras de Riad donde mantienen relaciones sexuales (T. Rodríguez Castellanos, entrevista personal, 2017).

La importancia de la institución matrimonial en el país es una de las tácticas para frenar toda expresión de amor en la esfera pública fuera de ese marco que establecen como únicamente “lícito y legal”. No olvidemos que el control sexual y la piedad de las mujeres habían sido la base del nacionalismo religioso de la familia Āl Sa‘ūd desde la fundación del reino y, por tanto, lo que garantizaba su continuidad en el poder. Como consecuencia de ello, el sistema de tutela se implantó como principal estrategia para que el tutor (padres, hermanos y tíos, etc.), el cabeza de familia y, por extensión, la cabeza del Estado, mantuvieran a las mujeres rígidamente controladas y alejadas de todo tipo de romances o escauceos amorosos.

La frustración amorosa y sexual consiguiente que se asimila por socialización entra en contradicción con la influencia diaria de canciones que repiten frases sonadas como “*Ya ḥabībī, Baḥibbik*” (Cariño, te amo), así como con otros mensajes e imágenes procedentes de la literatura, la industria cinematográfica europea y estadounidense

²⁷⁴ Aplicación de mensajería móvil que sirve para mandar mensajes, fotografías, vídeos a una lista de contacto limitada y en la que se puede determinar durante cuánto tiempo estos serán visibles. Tras ello, se borrarán de la pantalla del destinatario y desaparecerá el contenido del propio servidor de *Snapchat* sin quedar rastro alguno de esta información.

(películas de Hollywood en su gran mayoría) y la pornografía fácilmente accesible a través de internet desde cualquier parte del mundo. Estos productos son consumidos a diario por la nueva generación de saudíes que viven en las ciudades. Se trata de espacios y válvulas de escape ante la falta de espacios públicos y lúdicos más allá de los centros comerciales y los campus universitarios, a pesar de que a principios de 2018 se haya permitido el acceso de las mujeres saudíes a los campos de fútbol y se hayan abierto algunas salas de cine, como parte de las reformas sociales impulsadas por Muḥammad bin Salmān.

Estas producciones culturales son un fenómeno de la globalización capitalista y, por tanto, un medio de “transculturación” del amor romántico y pasional, puesto que, como comentábamos anteriormente, contienen elementos que trazan en el imaginario social la idea romántica del amor a través de un sistema de seducción emocional. Si observamos a las mujeres saudíes, ellas son las primeras consumidoras de la región de este tipo de productos de lujo (accesorios, cosméticos, marcas de ropa internacionales como Dior, Chanel, Luccino, etc.) al estilo de *Sex and the City*, con el objetivo de lucir bellas e imitar el estilo y los dictados de la moda occidental. No obstante, esto produce una disociación: por un lado, pueden “sentirse libres” gracias a su acceso ilimitado a estos bienes de consumo —que por medio de sus campañas publicitarias internacionales extienden el imaginario de determinados cánones femeninos que incitan a las mujeres a realzar su belleza y a seducir, pero viéndose al tiempo obligadas esconderse bajo sus abayas— y, por otro, se ven privadas de mantener relaciones amorosas y sexuales con libertad, puesto que entrarían en contradicción con los valores morales y culturalmente impuestos en el reino que reflejan claramente la desigualdad estructural en la que la pérdida de la virginidad de la mujer sigue constituyendo una amenaza para el sistema patriarcal vigente en la región.

4. Novela transcultural y la nueva generación internauta

Las tres novelas que trataremos en este capítulo se centran especialmente en el espacio externo y en las interacciones sociales que se generan en él, en vez de dentro del espacio del hogar, como fue el caso en el capítulo anterior. Este desplazamiento de espacios podría atribuirse al cambio generacional, puesto que las autoras del capítulo anterior pertenecen a la generación precedente, mientras que las autoras de este se

incluyen en lo que en la introducción clasificábamos como la generación de los ochenta o la “nueva generación”.

Esta nueva generación ha vivido en un contexto diferente al de la anterior, puesto que se ha beneficiado de la opulencia que experimentó el país durante los años setenta y ochenta, gracias a los ingresos del petróleo. Por tanto, la mayoría de estas nuevas escritoras han crecido en un entorno de clase media²⁷⁵, urbano, cosmopolita e influido por las nuevas tecnologías y una economía de libre mercado que empezó a expandirse a lo largo de los años noventa. A diferencia de muchas mujeres de la generación anterior, ellas han tenido más oportunidades de acceder a la educación superior y la oportunidad de formarse y obtener becas universitarias para estudiar en el extranjero, además de la posibilidad de retrasar la edad del matrimonio, factor que se ha normalizado en el contexto saudí actual como resultado del nuevo discurso “reformista” del Estado (Le Renard, 2014: 10). De esta manera, la brecha generacional se localiza en ese desencuentro entre lo “moderno” y lo que esta nueva generación califica como “tradicional”, en relación a las “costumbres” a las que sus familias se siguen adhiriendo, y que es el resultado, como apunta Le Renard, de un “pasado imaginado, más que de una realidad histórica” (íbid., 2014: 62). Esto probablemente sea producto del nuevo contexto “moderno”, neoliberal y urbano de la vida en la ciudad que rechaza lo “tradicional”, pero que no está reñido con lo religioso. De hecho, muchas jóvenes utilizan hoy en día un discurso islámico que se adapta a la “modernidad” saudí para negociar con sus familias acerca de sus sueños y aspiraciones personales y profesionales.

Asimismo, la cuestión del amor, que como Bauman apunta, es el “centro de atención de los individuos líquidos modernos” (2005: 8), será un factor clave para comprender esa “modernidad” en la que se contextualizan las actuales relaciones sentimentales entre la población saudí. La performatividad de estas es ambivalente y da lugar a contradicciones. Por una parte, las mujeres saudíes se ven todavía ancladas al núcleo cultural, a las instancias locales y a los nuevas medidas institucionales del país, pero, por otro, el nuevo contexto “moderno” revela otras formas de relacionarse debido a la recepción e influencia de tendencias europeas y estadounidenses mediante la

²⁷⁵ El salario de la clase media en Arabia Saudí es más alto que en otros países de la región, ya que las mujeres ganan en torno a 8.000 riyales saudíes que son el equivalente de 1.800 euros. Como consecuencia de esto, las mujeres de clases más altas no son las únicas que pueden permitirse acceder a una forma de vida que transcurre entre los centros comerciales, el consumismo de marcas extranjeras y la oportunidad de viajar fuera, ya que estos espacios son accesibles ahora también a las mujeres de clases medias (T. Rodríguez Castellanos, entrevista personal, 2017; Fāṭima, entrevista personal, febrero 2018).

adquisición de bienes de consumo materiales, así como de otros culturales, como el cine y la música.

Teniendo en cuenta la globalización y la mercantilización del concepto del “amor romántico”, en un mundo en el que las barreras culturales y económicas son cada vez más porosas, la identidad de las novelistas, así como la de las protagonistas de las novelas que presentamos en este capítulo, también estará marcada por esta característica de hibridación transnacional que no era tan pronunciada en las generaciones precedentes. Esta identidad híbrida es consecuencia de su tránsito por diferentes contextos más allá de las fronteras de su país, como las capitales del Golfo, el resto del mundo árabe (El Cairo y Beirut), Europa y Estados Unidos. Se mueven en una espacialidad fronteriza, en la que toman elementos de diversas culturas y nos acercan a esas realidades en sus novelas mediante escenarios localizados fuera de su país como Londres, San Francisco, Dubái, El Cairo, etc. Esta transnacionalidad queda reflejada en un lenguaje literario en el que se mezcla el árabe clásico, la lengua vernácula del país, así como otros dialectos del mundo árabe y el inglés. Además, la particularidad lingüística de los textos de la nueva generación es el resultado de la influencia de las nuevas tecnologías, los medios de comunicación e internet, que se empezaron a expandir a partir de finales de los años noventa y con el comienzo del nuevo milenio como consecuencia de la hegemonía neoliberal. Por ello, podemos calificarla de generación internauta, nacida de la nueva cultura digital que se ha apropiado de las nuevas tecnologías y de las redes sociales (*Facebook*, *Twitter* y *Youtube*, que también han servido como herramientas de movilización política), así como de otros portales virtuales y aplicaciones de descarga online que les dan acceso a productos culturales internacionales, como hemos mencionado anteriormente. Su adhesión a la cultura global —sobre todo a la estadounidense— y su manejo del inglés y otras lenguas han llevado a estas nuevas novelistas a prescindir en sus novelas de referencias procedentes exclusivamente del panorama cultural egipcio, propias de la generación anterior todavía influida por el panarabismo.

Es cierto que las novelas publicadas durante el periodo que denominábamos “Tsunami” (2005-2010) —como es el caso de las novelas que presentamos en este capítulo: *Banāt al-Riyāḍ* (*Chicas de Riad*) y *Al-Ājarūn* (*Los otros*)— han sido objeto de críticas, tanto nacionales como internacionales, debido a la supuesta falta de calidad lingüística y literaria de los textos, pero también es verdad que se han traducido más que nunca.

La mayoría de las novelas de esta última etapa se focalizan en el amor romántico heterosexual y homosexual, el deseo sexual y el rechazo a ciertas normas y reglas morales, valores culturales y convenciones sociales. Si a esto le añadimos que han sido publicadas tras una fecha tan significativa como el 11S, podemos interpretar que la gran acogida que estas novelas han tenido por parte del público internacional se debe a los diferentes clichés homogeneizadores que se han generado con respecto a las mujeres árabes, sobre todo saudíes, y la curiosidad que suscitan sus historias. De esta forma, lo que llama la atención de estas novelas no es tanto su estilo literario como su contenido transgresor. De ahí que el mercado internacional, más concretamente el anglófono, se haya interesado por la traducción y comercialización de estas novelas —que abordan temas como el islam, las relaciones sociales y las mujeres saudíes— como una nueva manera de acercar ese Oriente misterioso mediante la figura de una mujer saudí velada, perpetuando de alguna manera los estereotipos orientalistas de diferencia y otredad (Booth, 2010). El interés por este tipo de ficción a nivel internacional explicaría el fenómeno *tsunami* que se produjo en Arabia Saudí y que dio lugar a la aparición de nuevas novelistas y novelas en la escena literaria. Este hecho, señala Al-Rasheed (2013: 217), coincide con una etapa de violencia yihadista en el país que comienza en mayo de 2003, justo después de la Guerra de Iraq.

De esta forma, la aparición de más escritoras en la escena literaria ha contribuido favorablemente al nuevo discurso “reformista” que los Āl Sa‘ūd han emprendido durante los últimos años para limpiar su imagen en el exterior. Sin embargo, han seguido jugando una política hipócrita de doble rasero, ya que en ocasiones han censurado novelas, como por ejemplo *Chicas de Riad*, sabiendo con plena certeza que esa imagen censora les beneficia de cara a su sociedad y al establishment religioso.

Las académicas Al-Rasheed y Booth (2013; 2010) califican los textos de las novelistas al-Şāni‘ y al-Ĥirz de ‘orientalistas’, una “respuesta a las fuerzas del mercado en un marco neocolonial” (2013: 216). No obstante, hemos de tener en cuenta que estas escritoras han vivido, crecido y habitado este escenario, por lo que es normal que a veces ellas mismas asimilen inconscientemente discursos orientalizantes que acrecientan los estereotipos acerca del erotismo y la sensualidad de la mujer árabe.

Sin embargo, más allá de las ambiciones que tengan las novelistas, tenemos que tener presente que los textos no son documentos sociológicos, sino que son narrativas de ficción, simulaciones alternativas o mimesis de una posible realidad empírica. Con la escritura, las novelistas externalizan los pensamientos, sentimientos y sus emociones más

profundas, no solo provenientes de sus experiencias, circunstancias y condiciones que les rodean, sino de otros mundos o historias posibles que imaginan, por lo que todo ello se termina plasmando de alguna forma en las corporalidades de los personajes de sus novelas. Al-Şāni‘ afirma lo siguiente:

Siento como si vendiera a los lectores una entrada a mi mente para recorrerla libremente. Mi primera novela es mi identidad actual y mi pasaporte, llena de pensamientos, sueños, miedos, lecturas y el conjunto de acontecimientos durante una corta vida. Es una develación traviesa de nuestros secretos y los de mis amigas, nuestras preocupaciones, nuestras alegrías, nuestras tristezas y nuestras aspiraciones que no reconocemos delante de los extraños, nuestras lágrimas no derramadas, excepto tras las puertas cerradas (al-Şāni‘, 2009: 438)²⁷⁶.

Como confirma la autora en el párrafo anterior, el hecho de contar sus secretos y escándalos y permitirnos acceder a su imaginario y libertad personales, cuya ocultación es resultado de un miedo a no poder expresarse en una sociedad que condena el amor y la sexualidad, es de por sí bastante subversivo y, por ende, lo personal de los personajes es político. Es cierto que al-Şāni‘ tiene una condición privilegiada como hija de médicos, además de por la educación internacional que ha recibido y su posterior formación en el extranjero, por lo que solo retrata una parte —un grupo de chicas jóvenes de Riad— de las numerosas subjetividades que conforman la realidad saudí. Por tanto, es primordial tener en cuenta la localización y el contexto específicos al analizar las novelas para tratar de averiguar la perspectiva crítica que pretenden reflejar. No obstante, la particularidad de esta novelista no resta importancia a una obra que supuso una ruptura con respecto al contenido y estructura narrativa anteriores en la literatura saudí.

La propia escritura plantea otros mundos posibles, alternativos y se cuestionan todos aquellos asuntos importantes y sensibles de la sociedad, por eso al-Şāni‘ afirma que “hay que posicionarse respecto a ellos y pensar seriamente, tras haber sido considerados y aceptados durante largo tiempo” (al-Şāni‘, 2009: 438). A pesar de la ficcionalidad de *Chicas de Riad*, en uno de los posts o comentarios que siguieron a la publicación online del artículo de opinión que escribió Lesley Thomas (2007) sobre la novela²⁷⁷, que calificaba de literatura *chick lit*, se aseguraba la autenticidad de la obra y se la calificaba

²⁷⁶ La traducción de este fragmento de la entrevista con al-Şāni‘—del libro *Al-riwāya al-sa’ūdiyya. Ĥiwārāt wa-as’ila wa iškālāt*— es nuestra.

²⁷⁷ Véase: <https://www.thetimes.co.uk/article/sex-and-the-saudi-girl-m9qstds3mkf>

como una aproximación cercana a la realidad de las mujeres saudíes jóvenes (Booth, 2010: 165). Al-Şāni‘ da voz a una narradora a la que se culpa socialmente por el atrevimiento que muestra en su escritura a la hora de exponer cuestiones consideradas tabú en el país, pero “¿no es así como empieza todo? ¿Quién se iba a imaginar que Martin Luther King, partidario de la paz, iba a liberar a los negros en Estados Unidos de las leyes discriminatorias y racistas, iba a iniciar un movimiento por la igualdad entre negros y blancos a través de una sencilla protesta (...) en contra de los asientos que segregaban a negros y blancos en los autobuses de su ciudad?” (al-Şāni‘, 2005: 113), se pregunta ella misma. De esta manera, la narradora de la novela también identifica la escritura como una estrategia posible de cambio.

Raġā’ al-Şāni‘ nació en 1981 y su infancia transcurrió en Riad. Desde pequeña manifestó una auténtica pasión por la literatura: “My father used to say I was his little author. I used to enter writing contests and win, so I always knew I was gifted and I had this dream of writing my own book”²⁷⁸. A sus padres les preocupaba que acabara abandonando la carrera de Odontología y se dedicara finalmente a la literatura.

Estudió Odontología en la Universidad del Rey Āl Sa‘ūd y se graduó en 2005. Posteriormente, cursó su doctorado en la Universidad de Illinois en Chicago, donde vive actualmente. Su éxito como novelista vino de la mano de su primera novela *Chicas de Riad*. Su paso por la universidad influyó decididamente en la redacción de este libro, puesto que como ella misma afirma: “I was suddenly exposed to this bigger world of girls from other cities in Saudi Arabia. I saw Shi’ite girls, poor girls, it was just an eye-opening experience. I thought that girls’ society in Saudi Arabia would be something really interesting to write about”²⁷⁹.

Al-Şāni‘ tardó alrededor de seis años en escribir la novela hasta que finalmente la publicó en 2004 en la editorial libanesa Dār al-Sāqī. La novela desencadenó una gran polémica, sobre todo entre los sectores más conservadores de la sociedad saudí, puesto que era la primera vez que una autora saudí se atrevía a revelar las experiencias e historias de amor de cuatro mujeres. Por su parte, algunos laicos, como el novelista y diplomático Gāzī al-Qusaybī, que escribió el prólogo de la novela, consideran el libro todo un ejemplo de valentía. De hecho, el número de ventas que obtuvo la novela en poco tiempo la convirtieron en un *bestseller*, incluso en su país, aunque la obra fuera prohibida en sus inicios. A día de hoy ya no tiene ningún sentido prohibirla más, ya que se puede descargar

²⁷⁸ Véase: <http://www.telegraph.co.uk/culture/3666232/Sex-and-the-Saudi.html>

²⁷⁹ Véase: <http://www.telegraph.co.uk/culture/3666232/Sex-and-the-Saudi.html>

fácilmente de internet mediante las redes sociales, foros o grupos de correo electrónico. Incluso, está disponible en la tienda online y en las estanterías de la librería *Yarir*²⁸⁰ en La Meca y Yeda (A. Hamed, entrevista personal, 2018).

El impacto que tuvo la novela hizo que se tradujera a cuarenta lenguas diferentes, entre ellas el español²⁸¹ y el inglés²⁸². Las portadas, tanto de la versión inglesa como la española, dan la impresión de tratarse de una novela romántica para adolescentes por los elementos representados en ellas. De hecho, encontramos objetos de consumo (zapatos de tacón, bolsos, pintalabios, móviles, etc.) junto a imágenes exóticas de edificios orientales, narguiles y teteras que son habituales para la literatura árabe traducida. Esto es, sin lugar a dudas, una estrategia publicitaria para adaptarse a los modelos paratextuales de la literatura *chick lit*, pero que conlleva el peligro de que el público lector pase por alto la perspectiva crítica del contenido y las historias locales que el texto árabe pretende resaltar:

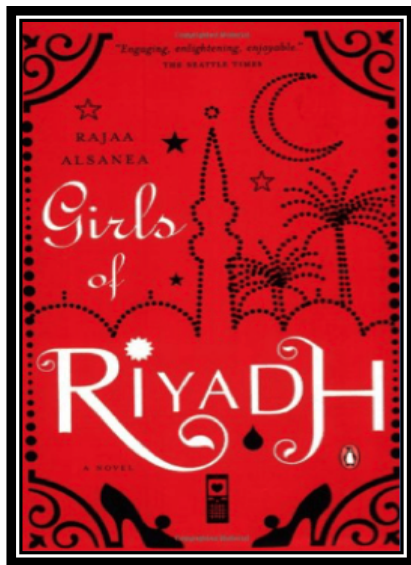


Figura 19. Portada del libro *Girls of Riyadh*
Edición 2007 © Editorial Penguin Books

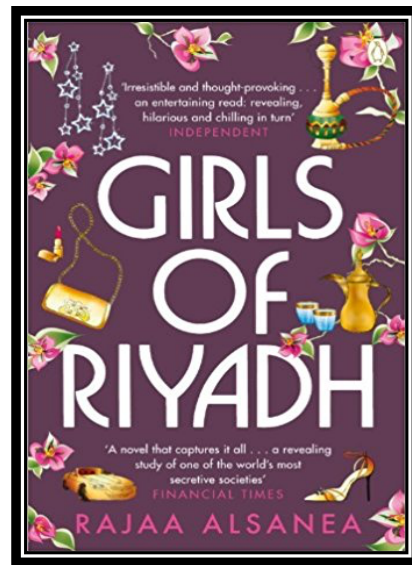


Figura 20. Portada del libro *Girls of Riyadh*
Edición 2008 © Editorial Penguin Books

²⁸⁰ Véase: <http://www.jarir.com/arabic-books-287362.html>

²⁸¹ Alsanea, R. (2007) *Chicas de Riad*. Traducido por Fernández Samitier, Y. Barcelona: Emece.

²⁸² Alsanea, R. (2007) *Girls of Riyadh*. Traducido por Alsanea, R. y Booth, M. Nueva York: Penguin.

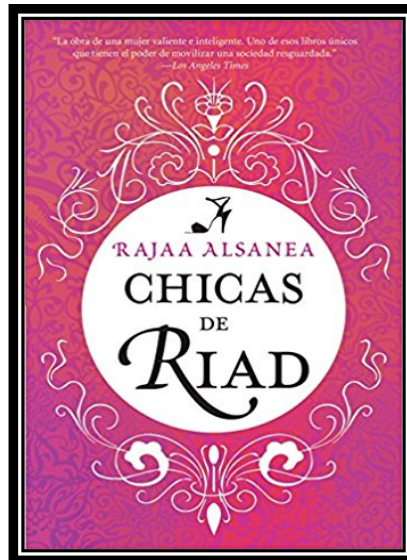


Figura 21. Portada del libro *Chicas de Riad*
Edición 2007 © Editorial Emecé

En la versión española, una traducción de la versión inglesa, se pierden las especificidades sociolingüísticas tan representativas de la sociedad saudí actual. Por ejemplo, en la versión original árabe, al-Šāni‘ recurre a las técnicas de adaptación fonética propias del aljamiado²⁸³. Por ejemplo, la autora transcribe el inglés con grafemas árabes: *وير ذا هيل دد شي قت نس دريس فروم؟* (*where the hell did she get that dress?*) (al-Šāni‘, 2006: 17; Alsanea²⁸⁴, 2007: 18), que la versión española no refleja y deja directamente en inglés. Asimismo, en el texto español no se traducen de forma correcta referencias culturales tan importantes como lo son las jaculatorias, o frases de invocación a Dios, tan frecuentes en el sociolecto de todas las variedades dialectales del mundo árabe. Por ejemplo, el “*al-ḥamdu li-llāh*” que utiliza la versión árabe e inglesa (2007: 8), es traducido y plasmado en la versión española como “*It’s fantastic!*” (2007: 19) y el “*Mā šā’ Allāh*” de la versión árabe e inglesa, la traductora lo traslada al español como “te deseo toda la suerte del mundo” (Alsanea, 2007: 19).

Con respecto a la versión inglesa, la traducción también carece de las especificidades lingüísticas y culturales de la lengua vernácula, así como de otros

²⁸³ Según Luz Gómez (Gómez, 2009: 19), “*aljamiado*” es la escritura árabe romance en caracteres árabes o hebreos que se utilizó en la Península Ibérica en el s. XI. Añade que “*las jarchas son los ejemplos más antiguos de aljamiado*” (...), “*y muestran un complejo sistema de adaptación de la fonética del castellano (...) a los grafemas árabes, que hace pensar en un deliberado intento de singularidad identitaria de los musulmanes españoles (...)*”.

²⁸⁴ Cuando escribimos Alsanea, nos referiremos a la versión española de *Chicas de Riad* y al-Šāni‘ a la versión original en árabe de esta novela. Optamos no solo por utilizar la traducción, sino el texto original por razones sociolingüísticas y de contenido.

elementos paratextuales que están presentes en la edición árabe. Esto puede resultar sorprendente cuando el propio nombre de la autora aparece como traductora del libro. Marilyn Booth (2010), la co-traductora de la novela, explica que la versión final de su traducción respetaba la política lingüística del texto —como por ejemplo, los adjetivos ingleses que son utilizados y escritos en árabe los transliteró [*sheez soo kiyirvy* (*she's so curvy*)] (íbid., 2010: 168)— para transmitir las diferentes variaciones lingüísticas que se utilizan entre las chicas saudíes procedentes del contexto de la urbe y cosmopolita que se ilustra en el libro. Esto la convertía en una traducción menos estereotipada y más subversiva, ya que la permeabilidad del inglés en el árabe daría como resultado un encuentro entre ambas culturas. Sin embargo, en la versión inglesa primaron los objetivos del mercado literario y, por tanto, se optó por una traducción más homogénea y acorde al mercado.

Más allá de estas consideraciones lingüísticas, es pertinente retomar la biografía de las otras autoras que presentamos en este capítulo. El pseudónimo²⁸⁵ Šibā al-Ḥīrz, autora de la novela *Los otros*, no es “menos arbitrario que el nombre real”, tal y como opina Naved citando a Abdelfattah Kilito, puesto que el nombre de pila es el nombre que uno elige para sí mismo “like a nickname, it refers to precisely the same entity as the real name does” (2015: 76). Por tanto, podemos argumentar que la autora de la novela, al igual que la protagonista, se trata de una mujer joven saudí que está familiarizada con el mundo de internet y que parece proceder de la ciudad de Al-Qatif (este de Arabia Saudí), según los detalles que aparecen en la novela. De hecho, Dār al-Sāqī, la editorial en la que está publicada, nos proporciona un email de la autora mediante el cual algunos periodistas se pusieron en contacto con ella para saber si el objetivo de su novela era causar polémica, a lo que ella respondió que su intención primordial era reflejar los problemas de la juventud saudí (Al-Tahawi, 2010:160). Se ha especulado mucho acerca de la verdadera identidad de la autora. Mirāl al-Ṭahāwī (2010:161), escritora y novelista egipcia, opina que el hecho de no revelar su verdadera identidad le hace dudar de si se trata de un hombre. Otras como Al-Rasheed sospechan que puede tratarse de la escritora y activista Waḡīḥa al-Ḥuwaydar, ya que en una entrevista declaró haber publicado una novela bajo pseudónimo, pero se negó a desvelar su autoría con ese nombre.

²⁸⁵ Es frecuente encontrarse con pseudónimos en la literatura saudí o en la literatura árabe escrita por mujeres, puesto que es la forma que tienen de evitar que se las estigmatice dentro de su círculo familiar y social cercano.

Los otros se publicó un año después de *Chicas de Riad*, en 2006, y, al igual que la anterior, supuso una ruptura aún mayor con respecto a las novelas anteriores, puesto que la autora lanza una crítica sobre las vicisitudes y tabúes que marcan la vida de una lesbiana chií en Arabia Saudí. Desconocemos si la intención con la novela iba encaminada o no a convertirse en *bestseller*, como ocurrió con la novela de Al-Šāni‘, pero, al igual que esta, fue traducida a varias lenguas, entre ellas el inglés y el español. Si bien es cierto que la traducción al español²⁸⁶ está muy lograda, la portada sigue evocando esa imagen orientalista y de otredad, ya no solo con el título, sino por la portada con la imagen de los maniquíes de mujeres portando diferentes velos y maneras de llevarlo.

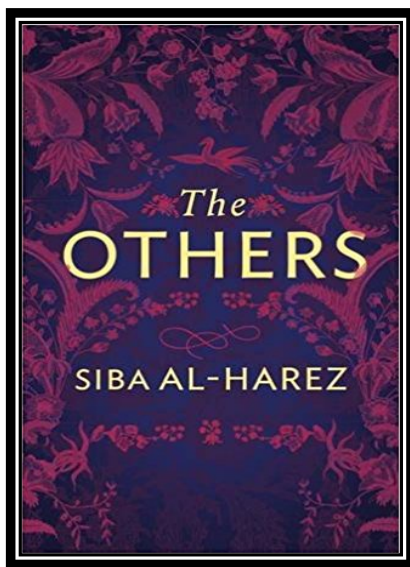


Figura 22. Portada del libro *The Others*
Edición 2009 © Editorial Telegram books



Figura 23. Portada del libro *Los otros*
Edición 2009 © Editorial largo recorrido

Por su parte, Azīr ‘Abd Allāh al-Našīmī nació en 1984 en el seno de una familia que le abrió las puertas “a la vida y a la cultura” y que hasta hoy la ha apoyado para escribir y publicar sus novelas, además de leerlas²⁸⁷. Sus padres estudiaron en El Cairo durante los años sesenta y más concretamente su padre estudió en el conservatorio de música, por lo que la autora creció en un ambiente intelectual donde les gustaba leer y escribir. Ella declara lo siguiente: “Desde que era pequeña quería ser escritora, no sé por qué. De hecho, en todas las tarjetas de cumpleaños que me regalaban, mi madre siempre escribía: «A mi hija, la gran escritora». Esperaba que fuera escritora algún día. Esto era

²⁸⁶ Al-Harez, S. (2009) *Los Otros*. Traducido por Ferrer Carmona, J. Barcelona: Ediciones El Andén.

²⁸⁷ Véase: <https://www.almrsl.com/post/427855>

lo que quería ser y nunca soñé con otra cosa. Mi sueño era escribir” (Azīr ‘Abd Allāh al-Našīmī, entrevista telefónica, 2019).

Estudió sociología y administración hospitalaria. Actualmente vive en Riad y es periodista en el periódico semanal *Al-Šams*. Sus novelas tienen a día de hoy una amplia recepción en el mundo árabe y se pueden encontrar fácilmente en librerías, ferias del libro e, incluso, en puestos callejeros de muchos países de la región: Líbano, Egipto, Marruecos, Jordania, Iraq y Palestina. Se dio a conocer en 2009 cuando publicó su primera novela *Aḥbābtu-ka akṭar mim mā yanbagī* (Te amé más de lo debido) en la editorial Dār al-Fārābī, que se colocó como número uno en la lista de *bestsellers* de la página web *Arab e-book*. Su segunda novela, continuación de la anterior, y con título de *Faltaḡafīrī* (Faltagrafí) tuvo tal éxito de ventas que se agotó en la Feria Internacional del Libro de Riad de 2011. A partir de entonces, ha publicado más novelas, entre ellas, *Fī dīsīmbir tantahī kullu al-aḥlām* (En diciembre terminan todos los sueños), novela que fue prohibida y de la que ya no se imprimen copias en el país, *Dāt faqd* (Pérdida de identidad) —de la que hablaremos en el siguiente capítulo— y *‘Atamat al-dākira* (La oscuridad de la memoria). La temática de sus novelas se basa principalmente en las relaciones amorosas, en conflictos o en traumas no superados de la infancia, que vincula a temas más universales y filosóficos acerca de la felicidad, la vida y el ser humano. Al contrario que las novelas anteriores, ninguna de ellas ha sido traducida, porque, a diferencia de las dos escritoras anteriores, no goza del papel de “celebridad” en la prensa internacional, ya que sus novelas no han supuesto una ruptura de tabúes con respecto a la narrativa y contenido de épocas previas. No obstante, la depurada técnica estilística de sus obras no tiene nada que envidiar a las novelas ya mencionadas.

4. 1. Estilo y técnicas estilísticas de la nueva generación

Otro de los elementos que comparten las tres novelas es el uso de estilos y formatos propios de las nuevas tecnologías. Las autoras perfilan a unas protagonistas que se conectan a internet, intercambian correos electrónicos y conversan en foros y chats utilizando pseudónimos, por lo que están en contacto directo con el mundo globalizado y la cultura consumista y capitalista. Esto queda reflejado en la intertextualidad de sus obras, que se nutren tanto de referentes propios de su cultura literaria, Nizār Qabbānī, Tawfīq al-Hakīm, Ŷibrān Jalīl Ŷibrān, Gāzī al-Quṣaybī, Turkī al-Ḥamad, como de otras figuras culturales transnacionales, tanto clásicas como contemporáneas de Europa y

Estados Unidos: Sócrates, Honoré de Balzac, Oscar Wilde, Hellen Keller, Elizabeth Barrett-Browning, Agnes Rippler, Eleanor Roosevelt, entre otros. En las otras dos novelas, *Los otros* y *Fī dīsīmbir tantahī kullu al-aḥlām* también hay referencias de novelistas y filósofos como Aḥlām Mustagānimī, Toni Morrison, William James, Nietzsche y Goethe.

Pero la novedad de estas novelas, respecto a la generación anterior, estriba en la cantidad de referencias transculturales que hay de otras modalidades artísticas más allá de la literatura. La novela *Fī dīsīmbir tantahī kullu al-aḥlām* incluye referencias a artistas relacionados con el mundo de la música como Chopin, Los Beatles, ‘Abd al-Ḥalīm, Umm Kulṭūm, Lee Ann Womack, Barry Manilow, e incorpora en la narración extractos de piezas musicales, normalmente relacionados con la trama de la novela. En el libro *Los otros*, encontramos un sinfín de referencias de títulos de películas y frases célebres de la industria cinematográfica estadounidense (*Clueless*, *Magnolia*, *The Others*, *The Sixth Sense*, *Seven*, *Romeo and Juliet*, *American Beauty*, *Sleepers*, *Sweet November*, *Requiem for a Dream*, *Vanille Sky*). Según Navad (2015: 80), la confluencia entre el lenguaje introspectivo que utiliza la autora y que se engrana con el existencialismo, junto a esos referentes culturales, da un carácter híbrido a la novela. Como consecuencia, esto da lugar a nuevas identidades, más fluidas, que sobrepasan las categorizaciones dualistas de Oriente-Occidente. De esta manera, el consumo de esta cultura *mainstream*, cosmopolita y capitalista, siempre y cuando no sobrepase demasiado los límites religiosos/nacionalistas que impone el país, no entra en contradicción con el compromiso que las novelistas y protagonistas mantienen hacia el islam y los preceptos islámicos²⁸⁸. Por ello, no es extraño encontrarnos en las novelas, sobre todo en *Chicas de Riad*, referencias del Corán y de los hadices en catorce de los cincuenta capítulos de los que se compone la novela, así como otras citas de autoridades religiosas actuales. La narradora-protagonista de *Chicas de Riad* declara lo siguiente:

Las aleyas, los hadices y las citas religiosas que he citado en mis emails me inspiran, al igual que lo han hecho las famosas citas y las canciones que componen mis emails. ¿Es una contradicción, como afirman algunos? ¿Miento y pretendo ser unilateral y

²⁸⁸ Es decir, siempre que no se manejen en público esos productos o sean descubiertos por miembros del Comité para la Promoción de la Virtud y Prevención del Vicio. En una escena de *Chicas de Riad*, las cuatro amigas acuerdan llevar al campus algunas películas para intercambiárselas. Ese mismo día, se enteran de que dos empleados de la Administración están haciendo una inspección en busca de objetos prohibidos (vídeos y cintas de música), por lo que Lamīs pide rápidamente la ayuda de una profesora para esconderlas.

primitiva? Yo, como cualquier chica de mi edad, soy como una persona de cualquier lugar. La única diferencia con respecto a ellos es que yo no escondo lo que soy, no me gusta el silencio ni me avergüenzo de mí (al-Şāni', 2006: 158).

En este escenario cosmopolita y transnacional, en el que consumen productos europeos y estadounidenses, y en el que las fronteras se difuminan y confluyen unas con otras, no es de extrañar que el árabe se contagie de otras lenguas como el inglés. Retomando el término de diglosia de Ferguson (1959), podríamos decir que en Arabia Saudí coexisten diferentes variedades lingüísticas que dan lugar al fenómeno de la multiglosia o poliglosia. Entre ellas, el árabe dialectal, coloquial o vernacular —según Ferguson, se correspondería con la lengua menos prestigiosa, la utilizada en la oralidad— que incluye todas aquellas variantes de la lengua árabe o sociolectos específicos de cada región (por ejemplo, el dialecto naydí, hiyazí, beduino, el de la zona este del país, etc.). Por otro lado, tendríamos el árabe clásico o estándar, que es más formal y es utilizado en el lenguaje escrito, en los medios de comunicación y en la Administración del Estado; y además, tendríamos el inglés, que se impone debido a la hegemonía estadounidense presente en la región desde el descubrimiento del petróleo, así como por el uso de las nuevas tecnologías y redes sociales.

En las tres novelas, el árabe clásico o estandarizado se utiliza normalmente en la narración de la trama. En los diálogos, se observa una confluencia de lenguas entre las que destaca el árabe dialectal o naydí, hablado en Riad, así como otras variedades dialectales como, por ejemplo, el árabe libanés: *قالته و هي تقاوم البكاء : ما بعرف شو بدني أفلك* (Dijo mientras se contenía el llanto: «¡No sé qué quieres que te diga!») ('Abd Allāh al-Našimī [2011], 2014: 84). Igualmente, las novelas incluyen esa aljamía, de la que hemos hablado más arriba, por lo que son frecuentes las frases inglesas escritas en árabe: *سوري* (Sorry, my dear, but I don't catch what you mean) (al-Şāni', 2006: 96), y que no encontramos en las novelistas de la generación anterior.

Antes de proseguir con el análisis de las novelas, más allá de que hayan sido calificadas de *chick lit*, de tener escaso nivel literario y de ser apolíticas y orientalistas, coincido con Halabi (2017: 134) en la necesidad de proceder a su relectura y reinterpretación desde nuevos marcos teóricos que permitan explorar si llevan a cabo otros modos de subversión indirectos para entender desde dónde y hacia dónde se dirige la crítica social que pretenden transmitir las autoras.

4. 2. Amor en la ficción: ¿de qué hablamos cuando hablamos de amor en Arabia Saudí?

“Las tragedias son resurrecciones repetidas”

‘Alwān al-Sahīmī (‘Abd Allāh al-Našīmī, *Fī dīsīmbir tantahī kullu al-aḥlām*, 2014: 68)

El amor es lo único que nos empuja a ser “humanos” y a renunciar a cualquier cosa y a todas las cosas, a cambio de quien amamos y lo que amamos

(íbid., 143)

En este capítulo vamos a prestar atención, entre otras emociones, al “amor” o sentimiento afectivo que se establece en las relaciones sentimentales para tratar de averiguar cómo son los vínculos y afectos que se trazan dentro de la ficción saudí escrita por mujeres y cómo estos influyen en la evolución y transgresión de los personajes en sus respectivos contextos. Así pues, lo que nos proponemos con este análisis es examinar si se produce una resignificación y resocialización del sentimiento “amor”. De esta manera cabe preguntarse lo siguiente: ¿qué ocurre cuando una imagen de amor pasional se intercala con las leyes y valores morales normativos del país? ¿Qué imaginario o mito es el que se plasma en la vida de estas mujeres? Al-Šānī, autora de *Chicas de Riad*, recupera uno de los poemas de Elisabeth Barrett-Browning en la novela: “¿Cómo te quiero? Te quiero / hasta el abismo y la región más alta / a la que puedo llegar cuando persigo / los límites del ser ideal” (Alsanea, 2007: 67). En esta cita se refleja claramente la idea del amor romántico que tiene la autora, y, por ende, sus protagonistas, por la que cualquier sufrimiento puede ser superado en nombre del amor, porque este “lo puede todo”. En una de las frases pronunciadas por Laylā, la protagonista de la novela *Imra’atān*, que presentamos en el tercer capítulo, decía lo siguiente: “(...) la gente habla de sexo en todas partes y luego, se prohíbe el amor” (Ḥiḡāzī, 2015: 7). No le falta razón a al-Bašīr cuando dice que el sexo penetra instituciones como el matrimonio, cuyo primer propósito es el sexo, y la educación, puesto que las madres preparan a sus hijas para casarse (Al-Rasheed, 2015: 138). Así, una persona que vive un amor “no aceptado”, sobre todo en un espacio sociocultural como el saudí, puede dar lugar a habladurías (*namīma*) en torno a este, lo que amenaza seriamente su reputación o prestigio social que requiere adaptarse a unos

valores de grupo e identidades sexuales concretas. Así, el sentimiento de amor puede tener en el país amplias repercusiones sobre la persona implicada en una relación amorosa extramatrimonial e influir sobre su autoconcepto y, por tanto, sobre su autoestima.

Por tanto, la dificultad de reconciliar amor romántico con una práctica obligatoria en el país como es el matrimonio suscita las siguientes cuestiones: las experiencias relacionales y afectivas que viven los personajes de las novelas ¿les conducen a adoptar nuevas posiciones provocando algún tipo de ruptura con sus respectivos grupos? ¿Emprenden algún tipo de resistencia colectiva o coordinada en su contra? O bien, por el contrario, ¿se van desligando individualmente de los valores de su grupo, adoptando una posición resiliente y empoderada que les impulsa a actuar con posterioridad en el plano social y personal? Si este es el caso, ¿se produce una redefinición del concepto del amor y la sexualidad en lo concerniente a las normas de género en el país?

A partir de todas estas consideraciones, intentaremos observar cuál es la respuesta adaptativa y emocional de los personajes con respecto a las barreras socioestructurales que bloquean sus relaciones sentimentales y si en torno a ellas se produce una reconfiguración de la orientación sexual y de la identidad de género. También analizaremos su reacción frente a aquellas barreras psicológicas generadas por las vivencias individuales de su biografía personal, claves a la hora de descifrar los conflictos personales que siguen manejando sus vidas inconscientemente. Dichos conflictos internos no resueltos les llevan a embarcarse en relaciones basadas en el apego (binomio amor-sufrimiento) al estipular contratos en los que los celos, la dependencia y la necesidad implican que no hay una aceptación del otro, lo que acaba creando dinámicas disfuncionales para las partes implicadas.

Sin embargo, si bien ese tipo de relaciones desempoderan a la persona, también pueden ser transformadoras y pueden llevarla a iniciar un proceso de reflexión personal sobre su vida y las heridas emocionales inconscientes que lleva consigo. Retomando el epígrafe anterior de al-Našimī, cada nueva “tragedia” y decepción que se produce en las relaciones interpersonales y amorosas de las protagonistas les lleva a “resucitar”, a rehacerse y a autotranscender, adquiriendo la responsabilidad y el compromiso suficientes para poner distancia con todos aquellos vínculos que se habían tornado disfuncionales.

Por todo ello, abordaremos tres perspectivas diferentes que nos van a permitir contextualizar el amor en las diversas experiencias y espacialidades que van a ir apareciendo en las novelas para saber cómo este sentimiento se articula en la ficción saudí: 1) el impacto de la socialización diferencial y la perspectiva de género; 2) las

estructuras culturales e institucionales; 3) y la educación adquirida en el hogar. Todos ellos son factores fundamentales para entender cómo se aprenden e interiorizan los valores, los comportamientos y las emociones propias de cualquier espacio socioestructural.

En primer lugar, es necesario tener presente la perspectiva de género, puesto que en la sociedad saudí, al estar organizada de acuerdo al principio de primacía masculina, se establecen hábitos corporales, emociones, conductas y atributos diferentes para hombres y mujeres que se materializan y acaban creando ciertas expectativas de género en lo referente a las relaciones afectivas de pareja. De esta manera, el amor romántico es producto de una socialización que se asienta en la desigualdad de género. En este caso, a las mujeres se las educa con una predisposición hacia el amor, en la importancia de tener pareja para estar “completas” y en su autorrenuncia personal, mientras que los hombres dan más valor al poder y éxito personal que al amor, del que tienen una idea más desapegada y que está más relacionada con la seducción que con el compromiso.

En segundo lugar, Illiouz (2012: 5) explica el amor aplicando esquemas sociológicos, afirmando que la teoría feminista puede ser reduccionista porque limita el amor y el deseo de amar de las mujeres a la construcción patriarcal, sin tener en cuenta que es posible subvertirlo dentro de sus estructuras, puesto que el amor es un concepto universal e igualitario para todos los seres humanos. De esta manera, las estructuras culturales y sociales tienen un rol principal en la conformación de la vida emocional, ya que esta es producto de lo que Foucault calificaba de microfísica del poder (escuela, familia, sistema judicial) y de un macrosistema (sistemas de creencias, valores culturales y sentimientos) que imprime en los individuos ciertas conductas y emociones de manera diferente según el contexto y que les afectan en cierta medida, bloqueando su capacidad para acogerse a nuevas alternativas en su vida.

En tercer lugar, teniendo en cuenta que el foco central de nuestro trabajo son las emociones, no podíamos perder de vista la perspectiva psicológica que muchos, entre ellos Illiouz (2012), han desestimado en favor de la sociología, en tanto en cuanto no les convencía el punto de vista freudiano que afirma que nuestras experiencias y vínculos pasados desempeñan un papel central a la hora de relacionarnos en el amor. Es cierto que la teoría de la histeria de Freud y la subsiguiente teoría edípica, que explicaba que las

neurosis adultas inconscientes eran consecuencia de una represión sexual²⁸⁹, han sido superadas por otros psicoanalistas que afirmaban que no solo lo inconsciente²⁹⁰ tenía que ver con lo reprimido. Pero es importante señalar que en la infancia ocurren una serie de sucesos que generan traumas o emociones negativas y que estos se quedan impresos en el cuerpo y en la psique. Freud tilda esos viejos recuerdos como residuos retenidos en el inconsciente en forma de lo que él denomina “latencia”, es decir, el periodo que transcurre hasta que la persona hace consciente determinados eventos traumáticos que en su momento no pudo procesar y que, hasta entonces, no eran aparentemente visibles en su experiencia. Por su parte, la psicología junguiana establece que esas experiencias no son formas muertas, sino que pertenecen a la psique viviente y son las que van caracterizando nuestra personalidad. Jung se basa en el esquema freudiano para explicar el inconsciente personal, donde se encontraría todo lo reprimido y olvidado con respecto a la conciencia del “yo”²⁹¹. Por ejemplo, los diversos escenarios que generaron nuestros miedos inconscientes en la infancia forman parte del inconsciente personal (Jung, 1970: 10). Jung afirmaba que si las heridas pasadas no se han curado se van a repetir posteriormente en nuestras relaciones interpersonales de diferentes maneras a lo largo de la vida adulta, porque lo inconsciente se acaba manifestando en forma de “destino”. De ahí que en las relaciones amorosas se atraerán a unas personas u otras de acuerdo a nuestro sistema de creencias o a aquellos conflictos emocionales (sombras) que no tengamos resueltos para hacerlos conscientes, lo que en última instancia conducirá a la persona al cambio y al crecimiento personal.

No obstante, hay que tener presente que esos miedos y la capacidad para expresarlos vienen dados también por una psique colectiva (diferente al término inconsciente colectivo²⁹²), proveniente de las estructuras socioculturales mencionadas arriba. En función de esto, cada individuo va configurando su persona (o máscara) por la que se le reconoce en la esfera social y en determinados grupos, y así va formando su propio autoconcepto o la “imagen” que otros le dan o quiere dar de sí mismo. De esta forma, las subjetividades cambian con el tiempo, pero no solo debido a los procesos

²⁸⁹ Deseo libidinal inconsciente de mantener una relación incestuosa con el progenitor del sexo opuesto y que al reprimirse, se transformaba en una sintomatología física en forma de angustia (García de la Hoz, 2000: 65).

²⁹⁰ Carl Jung, por ejemplo, afirmaba que el inconsciente también lo conformaban los sueños y las fantasías que tenemos.

²⁹¹ Como se indicaba en el Capítulo 1, es uno de los tres elementos que conforman la psique y es la que activa los contenidos psíquicos.

²⁹² Contenidos psíquicos inconscientes comunes a toda la humanidad que se compone de varios arquetipos fundamentales: sombra y persona, ánima (alma), espíritu (*animus*), sí-mismo.

económicos, políticos y sociales que van siendo asimilados según su contexto, sino también a las interacciones sociales y a los procesos de reflexión individual que se conforman a partir de estas. Así, los diversos planos —socioestructural, interpersonal y personal— juegan un papel fundamental en los diferentes modos de subjetivación que se producen.

De ahí que nuestro propósito sea examinar qué papel cumplen las emociones en cada uno de los diferentes planos: en los espacios “públicos” (o espacios de control), dentro de los vínculos y relaciones interpersonales que se forman en torno a ellos y si estos movilizan e impulsan a las protagonistas a encontrar otras salidas a través de otros espacios de escape (físicos, virtuales o simbólicos, como la música, la literatura y el cine) y discursos de personajes transgresores que les lleven tomar conciencia de su sufrimiento y a actuar, puesto que como declaraba Anzaldúa: “pain makes us acutely anxious to avoid more of it, so we hone that radar” (2007: 61). De esta manera, las emociones actuarían como *catalizadores de transgresión*, ya que al ser el nexo entre el cuerpo y el pensamiento, pueden llevar a las protagonistas no solo a comprender y subvertir ciertas normas sociales, así como a deconstruir la noción de amor romántico, sino también a acceder a sus condicionamientos internos inconscientes y a descifrar el significado del amor libre y saludable, un amor igualitario en el que cada uno goza de autonomía sobre su propia vida, y que se rige por la empatía y el diálogo. Es decir, un amor no entendido tanto en términos relacionales o de pareja, sino un amor que tiene que ver más con el autoconocimiento, la autoestima y la autorrealización de uno mismo.

4. 2. 1. Análisis de las novelas: *Chicas de Riad*, *Los otros* y *Fī dīsīmbir tantahī kullu al-aḥlām*

4. 2. 1. 1. *Chicas de Riad* de Raḡā’ al-Ṣānī’

La primera novela a analizar es *Chicas de Riad*, de Raḡā’ al-Ṣānī’, publicada por Dār al-Sāqī en 2005. Nos acerca a la vida de cuatro chicas jóvenes de clase media-alta, Qamra, Sadīm, Miṣayl y Lamīs, que viven en la ciudad de Riad y que se ven implicadas en varias relaciones afectivas que, según la ficción, tuvieron lugar entre el 2004 y el 2005.

La narradora-protagonista que permanece en el anonimato comienza la novela siguiendo una misma estructura que empleará en cada capítulo, es decir, con un correo electrónico, con su correspondiente fecha y dirección remitente, que corresponde a los

suscriptores de una lista de correo compartida de Yahoo (seerehwenfadha7et) donde ella envía emails contándoles las historias de sus amigas y de los que también recibe correos electrónicos.

A ese correo electrónico, le siguen citas del Corán y hadices, enunciados o frases célebres de algunos escritores o de predicadores musulmanes, para proseguir con una reflexión personal de la narradora en primera persona, como vemos en el ejemplo de abajo. Con posterioridad, una narradora omnisciente en tercera persona y sin nombre desarrolla la trama de la novela, relatando las historias amorosas que se suceden en la vida de las cuatro protagonistas y las consecuencias que de ellas se derivan.

Para: seerehwenfadha7et@yahoogroups.com

De: «seerehwenfadha7et»

Fecha: 13 de febrero de 2004

Asunto: Escribiré sobre mis amigas

Alá no cambiará la condición de un pueblo mientras este no cambie lo que en sí tiene

Azora “El trueno” (Al-Ra’d): 11

Damas y caballeros, tenéis cita con uno de los escándalos locales y las veladas juveniles más alborotadas. Una narradora, moi, os va a trasladar a un mundo más cercano de lo que imagináis. Es la realidad en la que vivimos y no vivimos, creemos con lo que podemos convivir e ignoramos el resto (...) De no ser porque empecé a escribir estos atrevidos mensajes sin consultarlo con ellas –las que viven bajo la sombra de un “hombre” o “una pared” o “un hombre-pared” o donde sea– decidí alterar un poco los acontecimientos cambiando muchos de los nombres para conservar nuestra amistad (...) sin que por ello se falte a la sinceridad de la novela ni se suavice el escozor de la verdad (al-Şāni²⁹³, 2006: 9-10).

La narradora omnisciente será el hilo conductor de las historias de sus amigas (extradiegética) y de su propia historia (homodiegético) en las que se cuestiona la problemática del amor en su país, debido a las normas reguladoras que recrean la lógica patriarcal y que materializan la diferencia sexual, racial y de clases en función del poder hegemónico. Como vemos abajo en la portada, un cursor apunta a uno de los emoticonos

²⁹³ Cuando escribimos al-Şāni‘ nos referiremos a la traducción de la versión original árabe que hemos hecho nosotros. Si en su lugar aparece Alsanea se corresponde a la versión española de *Chicas de Riad*.

de las cinco mujeres que hay representadas en ella, lo que podría darnos pistas de que la propia narradora se considera una más entre el grupo de amigas.



Figura 24. Portada del libro *Banāt al-Riyāḍ*
Edición 2005 © Editorial Dār al-Sāqī

Al-Ṣānī²⁹⁴ crea una narradora que construye su propio espacio internáutico, es decir, la lista de correo electrónico para comunicarse con sus suscriptores, como un lugar apartado e individualizado que le confiere libertad para expresarse fuera de los límites del espacio público de su país, y que podríamos extrapolar a esa “habitación propia”²⁹⁴ formulada por Virginia Woolf. Tomando la definición de “netiana” o “figura irónica ciberfeminista” que propone Zafra (2005: 23)²⁹⁵, nuestra narradora crea un nuevo discurso en el que, a través de sus comentarios, la formulación de preguntas y la crítica irónica sobre las experiencias de las mujeres dentro de su particular contexto religioso, social y político (aunque este último en menor medida), es capaz de subvertir algunas de las representaciones hegemónicas e imaginarios patriarcales. No obstante, a pesar de contar con una identidad supuestamente invisible, incorpórea y desmaterializada que le

²⁹⁴ “ (...) una mujer debe tener dinero y una habitación propia para poder escribir novelas (...)” (Woolf, 2010: 10).

²⁹⁵ “NETIANA: SUJETO POSTHUMANO e inmaterial que n(h)ace en Internet. Figuración teórica alternativa del sujeto en red. Ficción política que rebasa las fronteras del género, clase y raza, y que sugiere nuevas preguntas sobre las formas del ser y de relacionarnos en el universo online (...) La netiana es una confrontación con lo dominante (...). Es una nueva criatura deseante y productiva, poéticamente fundada en la infinita naturaleza de lo facticio” (Zafra, 2005: 23).

proporciona el espacio de la red, la narradora no está exenta de la dominación del poder y las huellas que este deja, no solo en el cuerpo físico (Zafra, 2005: 27; Braidotti, 2000: 29-30), sino también en la propia psique individual y colectiva, puesto que el poder, como decía Foucault, no tiene lugares fijos y circula mediante estructuras horizontales muy diversas y sutiles. De esta forma, esta red o “habitación-online”, entendida como espacio simbólico donde “se refugia” la protagonista, no se trata de un lugar hueco o vacío, sino que está lleno de una variedad de prácticas discursivas que se entrecruzan y se significan unas a otras, puesto que a veces perpetúan y sostienen los sistemas de poder hegemónicos, y en otras ocasiones lo subvierten y transgreden, como veremos más adelante.

Espacios, prácticas de control e identidades sociales

Uno de los primeros espacios de la novela es el camino al centro comercial que las protagonistas transitan el día de la despedida de soltera de Qamra. En este espacio mixto se enfrentan con su primer obstáculo cuando son rodeadas y acosadas por varios coches de grupos de jóvenes, quienes “les gritaban su número de teléfono o pegaban notas²⁹⁶ en las ventanas de atrás de los coches para que ellas los vieran con claridad” (Al-Sāni‘, 2006: 24). Los chicos las siguen hasta la entrada del centro comercial, pero se detienen ante el vigilante de seguridad que “no permite la entrada de solteros tras la oración del atardecer” (íbid., 2006: 24). El centro comercial es mixto²⁹⁷, puesto que Fayṣal, uno de los personajes de los que hablaremos con más detalle, se une al grupo de chicas haciéndose pasar por un familiar suyo. Dentro de los centros comerciales hay otros obstáculos a los que se enfrentan las protagonistas. En una sociedad como la saudí, la apariencia lo es todo, sobre todo tratándose de las mujeres, por lo que es “imposible que una mujer se pasee por el centro comercial sin ser observada por las demás” (íbid., 2006: 25). El simple hecho de hablar y coquetear con un hombre o tener un comportamiento fuera de lo habitual puede dañar su reputación, ya que “las mujeres se miran unas a otras para intentar «pillar» a alguna” (íbid., 2006: 25; Alsanea, 2007: 27).

Además de estos espacios mixtos, hay otros espacios que se atienen a normas, relaciones de poder y representaciones patriarcales. La escuela secundaria de Lamīs y

²⁹⁶ En la actualidad, son las aplicaciones como *Snapchat* las que están en boga en el país para obtener esos contactos y tener relaciones.

²⁹⁷ No obstante, dentro de este espacio hay secciones, tiendas y lugares reservados exclusivamente a las mujeres en los que se prohíbe la entrada de los hombres solos o en grupos si no van acompañados por sus familias (Fāṭima, entrevista personal, 2018).

Mīṣayl es uno de ellos. De vez en cuando, dos de los empleados de la administración comprueban si las alumnas han llevado objetos prohibidos a clase (películas, música, etc.). De ser así, pueden recibir algún tipo de castigo por parte de la dirección del colegio. La Universidad del Rey Āl Sa‘ūd, en la que estudian las cuatro amigas, también dispone de un reglamento de régimen interno que aplica sus propias normas, pero que generalmente son una prolongación de aquellas practicadas en el país. La narradora alude, por ejemplo, a la prohibición de la fiesta de San Valentín²⁹⁸ por parte de la policía religiosa, y a las restricciones que se les imponen a las floristerías de vender rosas ese día. También relata que ese día hay un estricto control de vestimenta antes de acceder al campus y se reprueba a todas aquellas chicas que lleven consigo cualquier prenda de color rojo (al-Ṣāni‘, 2006: 71).

Además de las prácticas de control en estos espacios físicos, en *Chicas de Riad* se presentan otras simbólicas, como la institución matrimonial. Por ejemplo, la novela se abre con la escena del día de la boda de una de sus amigas, Qamra, previamente pactada a modo de contrato económico y social por las familias de ambos cónyuges, que no permiten que ambos se conozcan y den su previo consentimiento al matrimonio.

Atendiendo en este punto al contexto sociológico saudí, las bodas son uno de los acontecimientos más importantes en lo referente al interaccionismo simbólico. Al ser una sociedad segregada, las bodas son motivo de reunión familiar y social, pero también un escenario en el que aparentar y adaptarse a esas normas y roles de grupo. En este contexto, surgen relaciones de subordinación, no solo entre hombres y mujeres, que están separados durante toda la ceremonia²⁹⁹, sino entre las mujeres adultas y las jóvenes, en las que estas últimas son vistas como posible “capital simbólico” para los hijos varones de las primeras (T. Rodríguez Castellanos, entrevista personal, 2017). De ahí que ellas se vean obligadas a vestir sus mejores galas y a representar su género *adecuadamente* a partir de la performatividad de ciertos movimientos con el cuerpo que se atribuyen a esa feminidad que es construida socialmente. Extrapolando esta realidad a la novela, vemos como Umm

²⁹⁸ Una fiesta que hace dos años ya empezaba a celebrarse más abiertamente, y que en 2017 se hizo oficial en el país, a raíz de la pérdida de poder del CPVPV y la cada vez mayor influencia del consumismo capitalista globalizado fruto de las reformas económicas neoliberales por las que está atravesando el país.

²⁹⁹ Al comienzo de la celebración, se juntan ambas familias en el vestíbulo para recibir a la gente. Cada sexo entra a una sala diferente mientras los novios se hacen las fotos. Cuando terminan, cada uno se va a su sala correspondiente. En la zona de las mujeres hay un proyector que les permite ver lo que ocurre en la sala de los hombres. Cuando se anuncia que entra el novio, las mujeres se ponen la abaya y la pareja sube a una especie de balcón prefabricado en el que el novio pone el anillo a la novia, le da un beso, se tiran rosas y globos (“en plan Disney”) y se reparte un cóctel sin alcohol (T. Rodríguez Castellanos, entrevista personal, 2017).

Nuwayr —amiga y mentora de las protagonistas— les espeta lo siguiente en medio de la boda: “«¡*Yāllāh, yāllāh*, camina, *yāllāh, yāllāh*, muévete, *yāllāh, yāllāh*, sonríe, *yāllāh, yāllāh*, baila! ¡*Allāh, Allāh*, sé madura y serena, no te muestres liviana! Mide tus palabras y actos»” (al-Šāni‘, 2006: 15). Qamra se siente FELIZ y ORGULLOSA de ser la primera en casarse, ya que siempre se había considerado la menos válida de todas sus amigas. Incluso, saborea la ENVIDIA que todas ellas le tienen. Su emoción de ALEGRÍA y FELICIDAD no es sincera, no procede de su interior, sino que está condicionada por el autoconcepto o la imagen que otros hacen de ella, esforzándose por complacer al grupo al que pertenece. Sabe que hace lo que tiene que hacer por ser una pauta grupal y por lo que ha aprendido a través de “las novelas románticas que le prestan sus amigas” (ibid., 21).

Qamra, una vez casada, abandona sus estudios para irse con Rašīd a Chicago. Allí, él empieza a ser despectivo con ella, generando en Qamra mucha TRISTEZA y FRUSTRACIÓN, puesto que esta se había sentido valorada, por primera vez en su vida, desde que este pidiera su mano. Al principio, no admite frente a sus amigas que tiene problemas con su marido por miedo a sus comentarios, pero con el tiempo comienza a plantearse si ella ama a Rašīd “porque es digno de que lo quieran o porque ella siente que tiene que querer a su marido” (ibid., 63). Estos sentimientos, además de la negativa de Rašīd de tener un hijo con ella, le hacen darse cuenta de que “el trato de Rašīd no se diferencia mucho del trato que su padre tiene hacia su madre” (ibid., 62). El maltrato psicológico que ella sufre por parte de su marido no solo es producto de un proceso de socialización en el que las mujeres asumen atributos de sumisión afectiva frente a la dominación masculina, sino también del aprendizaje familiar, puesto que reproduce los mismos patrones de relación que mantienen sus padres, así como la dependencia emocional en forma de apego hacia la pareja, heredada de la madre. Ese apego se refleja también en el dinero que le da Rašīd cada vez que ella lo necesita. No obstante, el desprecio que le muestra Rašīd va remitiendo y este se muestra más dispuesto ayudarla a medida que ella va adquiriendo más confianza en sí misma:

¿Sienten los hombres amenazada su autoridad cuando ven gestos de superioridad en las mujeres? ¿Tienen miedo de la independencia de sus mujeres? ¿Creen que la independencia de las mujeres y su autorrealización es una violación ilegal de la tutela que Dios les ha concedido? (ibid., 92).

La protagonista empieza a ser consciente de la desigualdad que las mujeres tienen en su país en comparación con los hombres, a quienes el principio islámico de *qawāma* les brinda la responsabilidad de autoridad y protección con respecto a ellas.

Qamra percibe que su marido la está engañando tras escuchar la letra de una de las canciones de Umm Kulthūm: “La gente dice que me engañaste, ¿o no es verdad?” (íbid., 63). Al confirmarlo, en vez de dejar a su marido, la IRA y sus CELOS se apoderan de ella e insiste en luchar por él, por lo que toma la determinación de quedarse embarazada sin que su marido lo sepa, siguiendo las consejos de su madre y sus amigas: “(...) Los hijos atan al hombre” (...) “el embarazo es lo que mayormente garantiza la continuidad de la vida matrimonial” (íbid., 95). Aquí la crítica de la narradora es un punto importante que debemos considerar, puesto que declara que esa “continuidad no implica el éxito” (íbid., 99). Qamra, desesperada, se encuentra con Kārī, la amante de su marido, para comunicarle su embarazo. Esta situación irrita a Rašīd de tal manera que acaba agrediendo físicamente a su esposa.

Qamra vuelve a Riad con su familia y al poco tiempo recibe una carta de divorcio de su marido³⁰⁰. Al ser el divorcio otra práctica simbólica que resta estima y reconocimiento a nivel social —a pesar de que para muchas mujeres este constituya la salvación y el fin del sufrimiento—, esta realidad provoca que Qamra se hunda, porque Rašīd se desentiende de ella y de su hijo. Además, la vida de Qamra se hace aún más complicada por el conservadurismo de su familia. Su madre no es nada comprensiva y mantiene una actitud machista que influye de manera determinante en su hija. Todo esto provocará en Qamra una enorme FRUSTRACIÓN que le hace rechazar su embarazo. Ella es incapaz de detectar que Rašīd actúa de espejo de muchos de sus conflictos internos, como su apego excesivo (que se manifiesta a través de emociones como los CELOS, la IRA, el MIEDO y la TRISTEZA) y su resistencia a soltarlo (MIEDO, IRRITACIÓN, TRISTEZA), y que son reflejos, no solo de patrones sociales patriarcales, sino también individuales, que reproducen la relación que mantienen sus padres.

La boda de Qamra, como espacio interaccional, es el contexto a partir del cual Sadīm —otra de las protagonistas del grupo de amigas— recibirá muchas ofertas de matrimonio por parte de muchas mujeres interesadas en casarla con uno de sus hijos. Este

³⁰⁰ En Arabia Saudí, las leyes sociales sobre matrimonio y divorcio le otorgan más derechos al marido, pues este puede tener varias mujeres, divorciarse de ellas con suma facilidad con un simple “te divorcio” tres veces (*talāq*), haciéndose de esta manera efectivo, por lo que el marido, en este caso Rašīd, acaba convirtiéndose en su propio juez. Tras esto, a la divorciada se la echa a la calle. Ella suele regresar a casa de su familia y se la vuelve a casar, como ocurre con Qamra.

negocio simbólico es competencia exclusiva de las mujeres en Arabia Saudí, pues son ellas las encargadas de establecer el acuerdo matrimonial conforme a sus términos y a las normas sociales a las que la familia se acoge, reproduciendo así el orden social que las constriñe. La tía de Sadīm arregla su compromiso con uno de los mayores agentes inmobiliarios de la región, Walīd al-Šārī, quien al principio se comporta con ella de forma excesivamente atenta. Tras conocerla y haber legalizado el compromiso con ella, él la visita en determinadas ocasiones sin el consentimiento de su padre, lo que despierta cierta ENVIDIA entre sus amigas. Él insiste en celebrar la boda cuanto antes y esa presión hace que Sadīm se entregue a su esposo antes de la boda por MIEDO a perderlo. Tras esto, él desaparece y ella se ve asediada por grandes sentimientos de CULPA que vienen determinados por sus dudas respecto a la frontera de lo “malo y lo bueno”. Al parecer el sexo antes de la boda (*al-zifāf*) todavía no es aceptado, aún después de haber firmado el contrato matrimonial (*kātib al-kitāb*). En forma de monólogo interior indirecto, ella se pregunta por qué tiene que ser ella la culpable, si el “error” había sido mutuo, ya que él la había presionado en varias ocasiones y ella se había contenido hasta entregarse definitivamente a él: “¿quién podría explicarle la psicología de los hombres saudíes para poder entenderla? ¿Se pensaba Walīd que era una mujer “con experiencia”? (...) ¡Él hizo el resto! ¿Era culpable de haberse mostrado conforme?” (al-Šānī, 2006: 42).

La propia Sadīm, en boca de la narradora, confiesa que si su madre hubiera estado viva, le habría podido aconsejar (ibid., 2006: 42) acerca de Walīd. El trauma tras la muerte de su madre le genera un sentimiento de desprotección y abandono. Esa necesidad de afecto que busca impulsivamente a través de los demás le hace reproducir en varias ocasiones un sentimiento de pérdida inconsciente que es el resultado de su experiencia individual, pero que también es adquirido por aprendizaje social y por las nociones de amor pasional que asimila a través de la música que escucha: *Risālat ḥubb* (Una carta de amor) de Ṭalāl Madāḥ, *Kān yā mā kān* (Érase una vez) de Mayāda al-Ḥanāwī, *Nisyān ṣa‘ab akīd* (Seguro que el olvido es difícil) de Hānī Šākīr y *Āh yā qāsī anā fīk ibtalaytu* (¡Ay, crueldad, estoy herida!) de Muṣṭafā Aḥmad (ibid., 74).

Tras el divorcio con Walīd, suspende más de la mitad de las asignaturas de la carrera y esa FRUSTRACIÓN la lleva a mudarse a Londres para poner distancia con su entorno. En su soledad, le asaltan todos sus miedos, pero en vez de ver la separación como un aprendizaje, se encierra y se estanca en el DOLOR, recreándose en él mediante todas aquellas canciones que le recuerdan a Walīd. Apenas retoma su vida, conoce a Firās, otro saudí que vive en la ciudad londinense, y del que teme que se haga una imagen errónea

de ella en su primer encuentro, a pesar de estar en un espacio exento de las normas culturales de su país³⁰¹. Cuando la protagonista regresa a Arabia Saudí, comienza a salir con Firās, olvidándose de sus prioridades y empezando a idealizarlo. Esta relación de dependencia que le genera ANSIEDAD, DESASOSIEGO e INSEGURIDAD terminará decepcionándola, a pesar de haber tenido siempre presente que Firās nunca se casaría con ella: “ya se lo había dejado caer Firās dos años antes cuando planteó con sus padres el tema de casarse con una mujer divorciada³⁰² y la respuesta de ambos terminó ofendiéndola” (al-Ṣāni‘, 2006: 247). Esta situación la lleva a replantearse lo siguiente:

¿Por qué siempre me pasa esto? ¿Por qué pasado un tiempo, los hombres pasan de mí? Seguro que hay algo en mí. Apparently cuando empiezo a ser natural con ellos, ellos me tienen miedo (Al-Ṣāni‘, 2006: 204).

Inconscientemente, Sadīm cae en otra situación similar, atrayendo a otra persona que sustituye su relación previa y en la que indudablemente su DOLOR se va a ver amplificado. Ella no ha superado el primer abandono que se produjo con Walīd y su interior sigue albergando mucho RESENTIMIENTO y TRISTEZA. Precisamente, esta repetición de patrones, que surge normalmente de manera inconsciente a modo de “parche” con el objetivo de cubrir las heridas emocionales, es descrita por la narradora de forma metafórica como sigue:

Los corazones temen romperse después de romperse una vez, así que se quedan en una tienda de campaña hasta que llega un extraño beduino para arreglar sus estacas, invitándole a tomar una taza de café y reteniéndole después para alegrar su soledad, hasta que la tienda de la sabiduría vuelva a caer sobre ambos (íbid., 75).

La relación de este párrafo con el título que encabeza el correo electrónico “Cuando la tristeza se convierte en placer” (íbid., 72) es indiscutible. En él, la narradora plantea la interiorización del binomio amor/sufrimiento y la dificultad del desapego que comparten todas las amigas. Sadīm, tras la muerte de su padre, se queda completamente desamparada: “¿quién la cuidaría en esta vida después de ellos?” (íbid., 235). A partir de

³⁰¹ Las relaciones de poder saudí se extienden más allá de las fronteras del país, en la que sobre todo las mujeres tienen que dar una imagen apropiada y modesta de sí mismas, porque es lo que se espera de ellas.

³⁰² En Arabia Saudí, a la divorciada se la trata como exponencialmente abierta al sexo, ya que, al no ser virgen, puede tener relaciones sexuales con cualquier hombre, por lo que un nuevo matrimonio le devolvería el rol sexual “apropiado” que debe mantener.

entonces, se empodera y trata de superar, sin la ayuda de Firās, la ANSIEDAD y la TRISTEZA que le genera en ella el sentimiento de pérdida, liberando esas emociones reprimidas a través de “lágrimas que corren en contra de su voluntad” (íbid., 237).

Otra de las protagonistas es Mīšayl. Ella es de origen mixto, de madre estadounidense y padre saudí. Este matrimonio y la adopción de su hermana Mašal nunca fueron aceptadas del todo por la familia de su padre debido a las convenciones sociales del país. El ODIO y RESENTIMIENTO generado en este núcleo familiar durante años es articulada y repetida por Mīšayl en numerosas ocasiones:

Aunque sus amigas sabían lo mucho que odiaba a la sociedad saudí por sus estrictas costumbres y restricciones que se imponían en las chicas y de las que ella se burlaba, no percibían el conflicto de civilizaciones que ella mantenía en su interior. Este necesitaba de una mente consciente, un pensamiento iluminado y una persona de mentalidad abierta que pudiera comprender su modo de pensar (íbid., 104).

Fayṣal representa al principio ese modelo de hombre que ella busca, y si bien al principio se muestra abierto y atento con ella, al final se descubre que sigue manteniendo un fuerte vínculo de dependencia con su madre. Su madre lo manipula con su habitual táctica de estar enferma y le hace renunciar a Mīšayl, ya que no pertenece a una tribu importante³⁰³. De esta manera, se repite en Mīšayl una situación inversa a la de su padre, pues el MIEDO y la COBARDÍA de Fayṣal de enfrentarse a su familia hacen que persista la emoción de ODIO en su interior con respecto a su sociedad. Ella sabe que él la abandona no porque la haya dejado de querer, sino porque acaba cediendo a las normas socioculturales, en las que el amor y el matrimonio se conciben como dos categorías que raramente se mezclan. En un principio, ella se resiste al cambio y busca ayuda a través de un psicólogo egipcio con el que se desahoga: “what more could I’ve done or said to make him stay?” (íbid., 130). Sin embargo, más tarde inicia un proceso de introspección en el que, todavía resentida, se desentiende de muchos de los elementos culturales de su país. Progresivamente, se distancia de esa identidad de grupo impuesta desde el plano socioestructural, adquiriendo un grado mayor de compromiso e individualidad consigo misma: “(...) o aceptaba las contradicciones de su sociedad y se resignaba a ellas o se iba

³⁰³ Como apuntábamos más arriba, este es un fenómeno social, no religioso, muy típico de la zona del Nayd. Debido a esta subclasificación, las bodas entre diferentes clases o grupos sociales no pueden celebrarse.

a vivir a una sociedad más libre que garantizara a sus miembros una vida más independiente (...) era su vida y ansiaba vivirla como quería... Ella sola” (íbid., 130-131).

Esta crisis de identidad supone un punto de inflexión en su vida. Decide marcharse a estudiar a San Francisco para comenzar una nueva vida. Allí se enamora de Mātī, primo suyo por parte de madre. Un amor que se acaba tornando en platónico, puesto que Mātī ignora los sentimientos que Mīšayl tiene hacia él. Ella acaba confesándosele a su padre quien, en vez de mostrarse comprensivo, rechaza inmediatamente esa relación, ya que Mātī no es musulmán. Su padre reproduce ese macrosistema social, es decir los valores y las creencias, por miedo a ver amenazada su reputación, repitiendo de forma inconsciente la conducta de sus padres cuando intentaron reprimir sus deseos, pero que en su caso, como hombre, pudo cumplirlos.

En este punto, la narradora recupera la voz de Mīšayl por medio de un monólogo interior indirecto en el que muestra su ENOJO: “¿Por qué la trataban ahora con esa rigidez e intentaban convencerla de que Mātī no era apropiado para ella?” (íbid., 207). Su estancia en el extranjero y su identidad transcultural son claves para que Mīšayl lance una crítica a los esquemas homogeneizadores y unificadores que se crean a raíz de la constitución de la identidad cultural saudí:

Mīšayl descubrió que en su país la pandemia de la contradicción se había agravado hasta alcanzar a sus padres. Su padre, a quien ella había considerado un símbolo único de libertad usurpada en este país, se había caído del pedestal en el que ella lo tenía, probando que «El que con lobos anda, a aullar se enseña» (...) (íbid., 207).

La postura de su padre sorprende a Mīšayl, puesto que él nunca había practicado los preceptos religiosos³⁰⁴, lo que hace que se perpetúe en su interior esa emoción de RENCOR y ODIO adquirida desde su infancia y que ahora se intensifica con respecto a la postura de sus padres: “Sus padres, al parecer, también habían tomado parte de este ambiente contradictorio en el que habían echado raíces durante los últimos años” (íbid., 207). Mīšayl toma consciencia de la injusticia que sufre, ya que su padre tuvo al menos la oportunidad de casarse con su madre, una cristiana, y aunque se diera la más mínima probabilidad de que Mātī la quisiera, tendría que renunciar a él. Finalmente, se ve

³⁰⁴ El derecho islámico prohíbe el matrimonio entre una mujer musulmana y un hombre no musulmán, mientras que permite que los varones musulmanes se casen con mujeres no musulmanas.

obligada a regresar a su país primero, para irse a vivir posteriormente a Dubái³⁰⁵ con sus padres debido a la rigidez de la sociedad saudí.

Lamīs es otra de las amigas. Estudia medicina³⁰⁶ y es una persona divertida, inquieta, positiva y empática con los demás. Su habilidad emocional se debe al núcleo familiar en el que se ha criado, puesto que sus padres ponen mucha atención en las necesidades de sus dos hijas y su madre muestra siempre una actitud abierta y comprensiva con respecto a ellas. Eso le hace adoptar una actitud menos derrotista que la de sus amigas, mostrándose comprensiva al conocer los infortunios que estas han sufrido en sus respectivas relaciones. Ella también experimenta el amor. En la Facultad de Medicina conoce a Fátima, su primera amiga chií a quienes sus amigas rechazan “por ser ajena a su círculo”³⁰⁷ (íbid., 147) y por su condición religiosa. Gracias a ella, conoce a su hermano, ‘Alī. Este estudia medicina y, a partir de un encuentro fortuito en otro de los espacios mixtos que nos presenta la novela, que es el hospital en el que Lamīs realiza las prácticas, comienzan a citarse hasta el día en que son sorprendidos por los miembros del CPVPV³⁰⁸, quienes se los llevan a comisaría para interrogarlos. El padre de Lamīs acude allí a buscar a su hija y le hacen firmar una declaración en su nombre, por la que se compromete a mantener a su hija lejos de ese chico y a que esta tenga una actitud lícita acorde a los valores morales saudíes. Por el contrario, ‘Alī, por su condición de chií, recibe un castigo más severo y es sometido a tortura.

Espacios de escape, símbolos y personajes transgresores

En la novela, hay un objeto al que la narradora convierte en símbolo, refiriéndose a él en sus múltiples intervenciones al comienzo de algunos capítulos: el pintalabios rojo. Tal y como han señalado Ventura y García-Ventura (2013), da la sensación de tratarse de un símbolo aparentemente transgresor que se adapta al contenido subversivo de la novela, dado que transgrede el modelo de feminidad islámica basado en la modestia y el decoro.

³⁰⁵ Lugar que a partir del 2000 se convertirá en exilio de muchos intelectuales (‘Abd Allāh al-Našimī, entrevista telefónica, 2019).

³⁰⁶ En Arabia Saudí, los estudios de medicina son los únicos que permiten la mezcla de sexos. Está mal visto que una estudiante de medicina se case antes de terminar los estudios. Así, si una chica no quiere casarse joven y ser tachada del “solterona” debe estudiar medicina porque, de lo contrario, a los veinte años se la consideraría como tal (al-Šānī, 2006: 196).

³⁰⁷ En Arabia Saudí utilizan la expresión “*al-mamāšā*” (ir con alguien) para referirse a aquellas personas con las que se sale y se establece un lazo de amistad que es considerado “un paso social parecido al compromiso o al matrimonio” (íbid., 147).

³⁰⁸ El CPVPV ha perdido mucha de su fuerza en los últimos años y las mujeres no se muestran en la actualidad tan temerosas de su presencia.

Sin embargo, teniendo en cuenta la importancia de guardar las apariencias en la sociedad saudí, actitud que se remonta a antes del descubrimiento del petróleo³⁰⁹, es un elemento que a día de hoy se adapta a ese otro modelo de feminidad que Le Renard (2014: 135) define como “feminidad consumista” y que promueve la imagen de una mujer abierta y moderna que viste de acuerdo a los dictados de la moda europea y estadounidense. Esta tendencia no entra en contradicción con ese otro modelo de modestia, ya que esos elementos y accesorios quedan ocultos bajo las abayas y los velos, debido a la obligatoriedad de llevarlos en los espacios públicos. Probablemente, el uso del “pintalabios rojo” aún no era tan común cuando la autora escribió el libro, por lo que la referencia a este en varias ocasiones es un intento de renegociación de las normas de feminidad presentes hasta entonces. Además del maquillaje, hay otros objetos en la novela que se adaptan a la estética de la “modernidad”. Mīšayl recurre a atuendos masculinos como los “pantalones anchos con muchos bolsillos y una amplia chaqueta que escondía su feminidad” (íbid., 23) para llevar a sus amigas al centro comercial y no tener la necesidad de ir acompañadas de un chófer. Esta inversión y alteración de los roles de género es una manera de escapar al control y vigilancia sociales, pero también una forma de parodiar la rigidez de las normas sexuales y de género de su sociedad, demostrando en este caso que ellas son tan capaces de conducir como los hombres. Tras su visita al centro comercial, las protagonistas preparan una despedida de soltera³¹⁰ para Qamra que “se parece a las fiestas que se le hacen a la novia en Occidente antes de la boda” (al-Šānī‘, 2006: 23). Esta celebración ya es una forma de transgredir las normas que entran en contradicción con el modelo de feminidad islámica, ya que pasan la noche en una tienda de campaña en casa de Lamīs, donde fuman *šīša* y beben alcohol, pues “la boda de Qamra era digna de un Don Periñón” (íbid., 26).

En la novela, hay varios espacios que les ponen en contacto con personajes transgresores (si bien poco perfilados en la novela) y en los que sienten mayor oportunidad para expresarse libremente: la casa de Umm Nuwayr, la escuela y la Universidad del Rey Āl Sa‘ūd.

Umm Nuwayr es una mujer kuwaití divorciada que vive sola. Su personalidad abierta y desenfadada es fruto de su propia historia de vida, puesto que su hijo Nūrī

³⁰⁹ Antes existía la costumbre de mostrar las joyas de oro, lo que poco a poco se fue sustituyendo por prendas y productos de marca procedentes de Europa y EE. UU. (Le Renard, 2014: 134).

³¹⁰ Una de nuestras informantes nos comentaba que esta imagen es típica en las despedidas de soltera de Arabia Saudí, llamadas *Salām al-‘arūsa* en las que las mujeres beben y fuman mucho debido a la represión (T. Rodríguez Castellanos, entrevista personal, 2017).

empieza a tener desde muy pequeño una conducta afeminada y a mostrar predilección por los vestidos y el maquillaje. Este comportamiento despierta la IRA de su padre, quien termina abandonándolos, tras pegarle una paliza a su hijo y asegurar que no quería saber nada más de aquel “mari...” (“*Al-ja...*”)³¹¹.

A pesar de que en Arabia Saudí las chicas jóvenes están sujetas a numerosas restricciones por parte de sus familiares a la hora de ir a otras casas o visitar a sus amigas —no solo por la dificultad de la movilidad, sino también por cuestiones de clase y grupo social (*tabaqiyya*), o por la desconfianza de no conocer suficientemente a la familia que visitan—, la casa de Umm Nuwayr se convierte en un espacio de reunión para las cuatro amigas. Allí Umm Nuwayr les aconseja sobre sus relaciones sentimentales y les permite llevar a sus novios a casa.

Otros lugares, como la escuela y la Universidad del Rey Āl Sa‘ūd, representan un “respiro” de las restricciones domésticas. Dentro de estos espacios las protagonistas transgreden normas introduciendo películas y regalos durante la fiesta de San Valentín a pesar de su prohibición. A su vez, esos espacios les ponen en contacto con personas de otros grupos sociales a los que no habían tenido anteriormente acceso debido a las barreras discriminatorias por motivos de raza, clase social y de género que la sociedad saudí traza entre los diferentes grupos. Entre ellos encontramos a Fāṭima, la amiga chií de Lamīs o a Awrà, una *buya*³¹² (o *mustarṣila* que en árabe significa mujer que viste, habla, camina y se comporta como un chico) que estudia con ellas en la universidad y tiene una conducta masculina que todas las amigas temen. Su figura es transgresora con respecto al modelo de feminidad islámica y al modelo de feminidad consumista que se

³¹¹ En la novela, no aparece la palabra completa *jawāl* (“maricón”). Se trata de un término despectivo que se utiliza en los países de Oriente Medio para hacer referencia a aquellos hombres que manifiestan una conducta afeminada y que no se adaptan a la masculinidad normativa construida socialmente.

³¹² Esta palabra es un neologismo de la palabra inglesa *boy* a la que se le añade el sufijo femenino *-a* o su plural *-at*, y que es utilizado a día de hoy en países del Golfo para denominar a aquellas mujeres que visten como hombres, se dejan barba y bigote (que forman parte de la *muruwwa* o normas culturales reservadas a los hombres) y adoptan una conducta masculinizada (*istiryāl*). El discurso dominante, sirviéndose de argumentaciones científicas y religiosas, impone sobre las *buyāt* una identidad homogénea y las tilda a todas ellas de lesbianas, puesto que basándose en la forma tradicional de diferenciación sexual, el estar inserto en una de las dos categorías de identidad sexual “hombre” o “mujer” —aunque la identidad sexual y biológica de las *buyāt* no sea congruente (biológicamente, mujeres, pero identificadas como hombres)— lleva a la inclinación automática por el sexo contrario. Sin embargo, la categoría de las *buyāt* es muy difusa y abierta para poder categorizarlas como tal. Hay algunas que se identifican como hombres desde su infancia, otras como mujeres quienes se sienten atraídas por el mismo sexo y otras que se comportan como los chicos y visten de esa manera, adoptando modas y estilos “modernos” para tener popularidad en el entorno escolar y universitario, pero que también se sienten atraídas por el sexo masculino. Han sido acusadas de enfermedad mental, de adorar a Satán, de estar poseídas por *yīns* y de sembrar la corrupción moral a través de la homosexualidad y el matrimonio homosexual (Le Renard, 2014: 148-150; El Feki, 2016: 263-265; Nights y García, 2010: 18-19, 24).

refleja en el pintalabios rojo. Según Le Renard (2014: 147), las *buyāt* eran una excepción a principios de 2000, cuando la autora aún estaba escribiendo el libro. Sin embargo, a partir de 2008 se empezaron a ver a muchas de ellas en el campus de Alayša, de la Universidad del Rey Āl Sa‘ūd, llegando incluso a convertirse en una moda frente al modelo de feminidad consumista³¹³.

Tanto Arwà como Nūrī son dos personajes subversivos en la novela, cuya transgresión queda manifiesta en su orientación e identidad sexuales y, por tanto, en el cuestionamiento que reflejan con respecto a la estructura sociocultural que continúa afianzando el binomio sexo-género. No obstante, la escasa información sobre la personalidad y orientación sexual de ambos personajes relega sus voces a un segundo plano en un escenario que se centra única y exclusivamente en las relaciones binarias entre hombres y mujeres.

Dentro de Riad, las protagonistas encuentran otros espacios virtuales con los que escapar al control de la sociedad saudí: internet y el chat. Lamīs se dedica a navegar por foros como Yahoo, ICQ, MIRC y AOL usando varios apodos que le confieren una identidad sin género atribuido: “Al-Sūsa” (Chinche), “Al-Ma’sil” (Melado), “Farjat al-Ŷam’iyya” (Pollo subvencionado) “Afrīta” (Diablesa). Estos nombres desconciertan a los chicos con los que entabla conversación porque dudan de su género. Ella, como interlocutora en un espacio que limita con la realidad y la ficción, se vuelve una “netiana” que, al igual que la narradora, se presenta de manera enigmática y se dedica a seguir el hilo de las conversaciones de los demás usuarios, en su mayoría chicos saudíes que, a pesar de no tomarlos en serio, le dan claves sobre sus conductas y actitudes. Ella introduce a Qamra en este mundo internauta, que es en cierta manera una ventana externa a su reducida movilidad como mujer divorciada.

Qamra, que es la protagonista más conservadora de las cuatro, va manifestando una evolución a lo largo de la novela a raíz de su experiencia sentimental fracasada y la influencia que tienen sobre ella los diferentes comentarios de sus amigas acerca del AMOR. Ella, RESENTIDA aún con Rašīd, critica su situación de madre divorciada con un hijo:

*¿Y después de esto, quién es el que va a querer casarse conmigo? ¿Basta ya o qué?
¿Viviré el resto de mi vida con este niño, mientras su padre pasa de él y de su madre?*

³¹³ Esto provocó que la figura de la *buya* no fuera totalmente estigmatizada, ya que se produjo una renegociación en el espacio homosocial del campus, aunque fuera a través de prácticas consumistas (piercing inusuales, pelo corto) que desafiaban los principios de modestia y algunos códigos de vestimenta impuestos por las vigilantes de la universidad.

Rašīd vive a su aire y sin límites (...) puede amar, casarse y hacer lo que quiera (al-Šānī, 2006: 163).

De hecho, al final de la historia es capaz por primera vez de poner límites a su familia cuando de nuevo le arreglan un matrimonio concertado con Abū Musa‘īd, un teniente coronel ya divorciado y amigo de su tío, y esta se niega rotundamente a casarse con él³¹⁴. En la presentación oficial del coronel, la FURIA que siente Qamra tras conocer además que él solo se casaría con ella si estuviera dispuesta a renunciar y a abandonar al hijo que tiene con Rašīd la lleva a actuar y a desafiar los códigos morales y éticos familiares. Consciente de ello y viéndose negada de voz y voto en el asunto, se levanta sin pedir permiso antes de que se acabe la velada. Esto constituye un verdadero acto de protesta, puesto que este tipo de comportamiento se considera una falta de respeto o VERGÜENZA SOCIAL (*‘ayb*) en el país, tal y como manifiesta el ENFADO por parte de su padre y su tío.

Lamīs es un personaje con una personalidad más equilibrada y tranquila, no tan reactiva como la de Mīšayl ni tan conservadora como la de Qamra. A lo largo de la novela tiene varias actitudes subversivas como la de introducir películas en el colegio, chatear con chicos, salir con ‘Alī, etc. Esas pequeñas agencias son reflejo de su buena autoestima y autonomía, tal y como vemos plasmado en algunas anotaciones que escribe a raíz de sus experiencias amorosas y las de sus amigas con respecto a los hombres:

Nunca esperaré que cambie por mí, ni intentaré cambiarlo. Si no me gusta con todos sus defectos, no hay necesidad de seguir juntos. No renunciaré a mis derechos (...) Nunca cambiaré por él (...) no viviré en una ilusión (...) y si no me habla con claridad acerca del destino de nuestra relación, le pondré fin (ibid., 227).

Después de estos escarceos en el chat, Lamīs conoce a un chico, Nizār, que realiza las prácticas con ella en un hospital, y que acaba pidiendo su mano. De las cuatro amigas es la única que acaba contrayendo un matrimonio en el que existe un AMOR igualitario y no idealizado, romántico y dañino, como les ocurre a sus amigas.

³¹⁴ En Arabia Saudí las mujeres participan en reuniones de pedidas de mano en las que su opinión, a pesar de ser la de mayor importancia, no cuenta para nada, puesto que finalmente es su tutor el que la entrega en matrimonio (con el consentimiento de ella ante dos testigos varones). Por tanto, rara vez recurre a un abogado o a un tribunal, ya que su tutor la “protege”, así como sus intereses, tanto desde el punto de vista económico como moral y social.

Otros espacios de escape lo constituyen las ciudades extranjeras que les permiten a algunas de las protagonistas, como Mīšayl y Sadīm, poner distancia con los desamores y las decepciones vividas. Mīšayl pasa una temporada en San Francisco para estudiar y Sadīm en Londres, dos ciudades en las que gozan de una mayor libertad que en Riad, aunque en ocasiones su movilidad se ve reducida por la presencia de otros saudíes en algunas ciudades como Las Vegas: “Los saudíes sospechaban de ella –Mīšayl–, porque parecía saudí y se sorprendían de que estuviera en compañía de un chico americano” (al-Šānī‘, 2006: 187). A pesar de estas circunstancias puntuales, ese exilio elegido les permite escapar de aquellas pautas y códigos morales que se inscriben en el marco de sus relaciones sociales duraderas y es clave para su evolución, puesto que les lleva a focalizarse más en sí mismas y en sus objetivos.

Mīšayl vuelve a Arabia Saudí y se traslada a Dubái con su familia. Sorprendentemente, se adapta con rapidez a su nueva vida, no solo porque el país le confiere un mayor margen de libertad, sino porque toma la decisión de dejar de revivir los acontecimientos del pasado y empezar de nuevo, poniendo atención en su vida presente. En este punto, hace consciente sus acostumbradas emociones de RABIA y RENCOR y se libera del sufrimiento que le provocan cuando decide acogerlas y aceptarlas: “Es cierto que la rabia y la indignación (*sajī*) del mundo entero continuaban en su interior, pero había podido convivir con ello hasta empezar a comportarse de manera natural con aquellos que le rodeaban” (íbid., 229). La canalización de esas emociones es fruto del autoconocimiento individual que va adquiriendo en base a esas relaciones y le hace romper con el patrón emocional familiar que venía repitiendo y le ayuda a experimentar ALIVIO: “Por primera vez se sintió liberada de todas las restricciones que le habían sido impuestas anteriormente” (íbid., 230). Este cambio interno le abre paso a una nueva oportunidad laboral como redactora en uno de los canales de televisión de Dubái. La autoconfianza que va adquiriendo la protagonista queda plasmada en una de las escenas finales del libro cuando todavía ciertas reminiscencias de RENCOR la llevan a acudir a la boda de su primer amor para “terminar con todo lo que quedaba en su interior de Fayṣal (...)” y autotranscenderse: “(...) Era su fiesta privada para reconocer su triunfo y su entereza; la fiesta de la liberación de ser esclava de las costumbres como el resto de las mujeres desgraciadas que poblaban la sala” (íbid., 299- 300).

Por su parte, Sadīm se reconecta consigo misma en Londres, pero Firās aparece repentinamente en su vida. Los MIEDOS y las ANSIEDADES desmedidas de pérdida que

tuvo con Walīd se vuelven a manifestar con este último. Ella se va haciendo eco de alguno de los comentarios de sus amigas:

*Parece culto y educado, enterado, sabio y seguro de que el amor es un instinto natural de los seres humanos y no es una vergüenza que uno elija a su pareja de vida por sí mismo, siempre que esté convencido de ello. No obstante, sigue teniendo miedo de escoger otro camino que no sea el de su padre, su tío y su abuelo y otros con anterioridad a él, quienes hasta ahora siguen viviendo con su harim, pensando que su experiencia (...) es la más apropiada. Continúa siendo un b...^{*315} que no se enfrenta a ellos para que nadie le venga un día, se burle de él y le diga ¡eres un fracasado!* (ibid., 205).

Finalmente, se cumple la profecía y Firās se acaba comprometiendo con una mujer propuesta por su familia. De nuevo, nos encontramos ante un escenario en el que prima la licitud de un matrimonio concertado por encima del amor. Aun así, Firās le propone seguir juntos. Tras el shock inicial por la noticia, Sadīm se encierra en casa y llora toda la IRA y el RENCOR acumulados en su interior. A partir de este momento, vemos una Sadīm más evolucionada. Esta crisis vital le hace adquirir consciencia de sí misma y de su SUFRIMIENTO, por lo que por primera vez decide dejar de repetir la necesidad de dependencia que había venido creando. La poca dignidad que le queda le hace plantarle cara a Firās y rechazar su propuesta. Al poco tiempo vuelven a verse y su encuentro fogoso a modo de novela romántica, hace que Sadīm se rinda de nuevo a su adicción amorosa (*ʿiṣq*), tal y como refiere la narradora en el asunto del correo electrónico: *Sadīm wa-l-idmān* (Sadīm y la adicción). Tras cinco días, en los que las emociones como los CELOS y la IRA y el RENCOR se apoderan de ella por el trato cruel que este le dispensa, mostrándole su satisfacción con la decisión de su familia, Sadīm toma la decisión de actuar y cerrar la historia definitivamente por autoestima propia. En su último poema que va dedicado a Firās escribe lo siguiente: “(...) Soy una mujer que gobernó su corazón y recurrió a él” (ibid., 285).

De esta forma, decide seguir hacia adelante montando un pequeño negocio para la celebración de bodas y eventos. Su primo Tāriq será su apoderado oficial y se encargará de abrir el negocio³¹⁶. Este último es un personaje que se muestra cariñoso con ella, la

³¹⁵ En la versión árabe la *ḥ* seguida de puntos suspensivos nos hace pensar que hace referencia a la palabra *ḥimār* o “burro” en español.

³¹⁶ Cuando se escribió el libro, las mujeres tenían prohibido encargarse de los asuntos legales, pero el mismo año de su publicación, el gobierno saudí aprobó un decreto que autorizaba a las mujeres a abrir sus negocios

admira y la quiere incondicionalmente desde su más tierna infancia: “¿Hay alguien en su sano juicio que sacrificara a Sadīm al-Ḥarīmī por cualquier motivo? Sadīm, te conozco. Sé cómo has crecido, de dónde eres y dónde te has criado, y es suficiente para confiar en ti” (ibid., 293). Como vemos, es un personaje que aparece en la vida de Sadīm cuando esta ya ha madurado. Con él, ella aprende a vivir otro tipo de relación íntima en la que hay respeto, intimidad y compromiso, aunque no tanta pasión romántica, al menos por parte de Sadīm.

Los personajes masculinos de la novela, Rašīd, Fayṣal y Firās, las hieren, pero las acaban complementando, dado que a través de ellos logran conocerse a sí mismas y saber con mayor claridad lo que quieren en sus vidas. A diferencia de ellas, a estos les está permitido culturalmente mantener relaciones prematrimoniales. Sin embargo, también se ven afectados por el poder que ejercen los micromecanismos y las estructuras socioculturales patriarcales a las que se acaban adaptando inconscientemente. Las protagonistas, socializadas en la afectividad, en el que el fin último es el matrimonio, e influidas por un sistema de “seducción” ligado al consumo y que promueve los mitos del amor romántico, se acaban decepcionando de ellos, sobre todo Sadīm. Sus altas expectativas y entrega incondicional con Firās le provocan un sufrimiento constante que acaba superando cuando pone fin a la relación con él. Así pues, tanto los personajes masculinos como los espacios y las prácticas de control donde se desarrollan estos vínculos son claves en la transformación final de las protagonistas. Gracias a ellos se hacen conscientes de todas aquellas estructuras y agentes sociales que imponen normas estereotípicas de conducta asignadas a cada género y que se sostienen por la importancia de la reputación (*sum‘a*), basadas en esa autorrenuncia de la mujer para satisfacer al hombre y que causa en ella sentimientos de CULPA cuando no procede como este último quiere. Lamīs dice lo siguiente:

Él la convence de que es ella la que tiene problemas y no él. Algunos dan señales de querer terminar con la relación, pero nosotras somos tontas como para percatarnos de ello. Lo damos todo para que la relación funcione, aunque desde el principio sabemos que no va a ningún lado. Por eso nos rompemos la cabeza y se burlan de nosotras. Nosotras somos las que no nos respetamos y nos negamos nuestra dignidad (Al-Ṣānī, 2006: 204).

sin la necesidad del aval de un varón (Le Renard, 2014: 42). No obstante, a día de hoy las mujeres siguen requiriendo de la firma del hombre para abrir sus cuentas bancarias.

En la misma línea, Mīšayl expone al final de la novela los patrones psicoculturales por los que están cortados los hombres saudíes, tras su rechazo a aceptar mantener una relación a medias con Fayṣal siendo la amante, mientras él está casado:

Sinceramente no tengo confianza ni en Fayṣal ni en otro hombre perteneciente a esta sociedad enferma (...) para que nuestra relación funcione necesitaría la fuerza y la resistencia de ambos. Nunca hubiera podido hacerlo sola (...) Por eso seguía rechazándole (...) Uno de los dos debía ser el fuerte y fui yo quien decidió serlo en la relación. (...) Firās y Fayṣal, a pesar de la gran diferencia de edad, están cortados por el mismo patrón; la pasividad, la debilidad y el apego a las costumbres y tradiciones retrógradas, a pesar del rechazo que sus mentes ilustradas tienen hacia ellas (...) una sociedad corrupta que educa a sus hijos en las kuntrādikšiuns y dubil stāndars³¹⁷ (íbid., 306).

Como hemos venido viendo a través de esos vínculos personales que crean relaciones de toxicidad, surgen determinadas emociones que van desarticulando las creencias de que el amor todo lo puede. A partir de esas emociones, van desarrollando un pensamiento crítico en relación a la sociedad patriarcal en la que habitan por lo que progresivamente van modificando las referencias internas y los condicionamientos emocionales que las limitaban anteriormente, lo que les abre la oportunidad al desapego y al crecimiento personal y autónomo.

4. 2. 1. 2. *Los otros de Šibā al-Ḥirz*

La novela *Al-Ājarūn* (*Los otros*) de Šibā al-Ḥirz³¹⁸ es otro de los ejemplos donde podemos ver reflejadas la transgresión y el desarrollo de la protagonista principal que se hace patente a través del universo de las emociones que surgen dentro de los espacios de control y de sus prácticas culturales. La novela, publicada en 2006, está narrada en primera persona (intradiegética-homodiegética) por una joven chií anónima que, al igual

³¹⁷ Reproducción fonética del inglés (*contradictions and double standards*) pronunciado por un arabófono. De nuevo la autora recurre a esa aljamía, que hemos querido conservar en la traducción, para que el lector sea consciente de la especificidad sociolingüística de la juventud saudí urbana como muestra de adaptación a la “modernidad” y a los moldes europeos.

³¹⁸ Cuando escribimos *Al-Ḥirz*, nos referiremos a la traducción que hemos realizado sobre la versión original árabe de *Los otros* y al Harez a la versión española de esta novela, porque por razones sociolingüísticas y de contenido se ha decidido utilizar ambas.

que la autora que escribe la novela, prefiere no desvelar su nombre real, por cuestiones de índole política o personal que puedan acarrearle problemas por el contenido de la obra que, en mayor medida, tiene que ver en esta novela con la identidad cultural y religiosa, así como en la identidad de género y orientación sexual³¹⁹. Aparte de ser mujer y chií en una sociedad segregada y predominantemente suní, muestra deseos por otras mujeres en una sociedad que condena la homosexualidad y que la considera una “anomalía sexual” (*šudūd yīnsī*). A esta triple discriminación se suma la enfermedad congénita que padece, la epilepsia, símbolo también de vergüenza en su sociedad.

La trama de la novela se desarrolla en Al Qatif³²⁰, zona que acoge a una gran parte de la comunidad chií³²¹ del país —comunidad que es tachada de “*rāfiḍa*” o “secta desertora” en el país—, y está narrada a modo de *bildungsroman*, pero con numerosos flashbacks en los que la protagonista vincula su presente con varios episodios de su pasado, revelando el conflicto existencial que vive y que plasma por medio de frases sartrianas como “el infierno son los otros” (Al-Hirz, 2006: 68). Esa autoindagación emocional le permite conectar con su subconsciente y con sus emociones, a través de las cuales irá adquiriendo una progresiva autoconciencia.

En la novela, elementos paratextuales como la portada, así como el primer párrafo de la narración nos ofrecen algunas claves sobre su contenido:

Y es por esto por lo que los otros, ante la puerta principal aguardan en fila a que los hagan entrar (...) lo que importa de verdad es que la fila vaya pasando y que desaparezca por la puerta, que no necesita cartel alguno para indicar la función que desempeña: «Esta es la salida». Una puerta que realiza su tarea a la perfección y que sólo tiene un sentido: afuera (al Harez [2006] 2009: 7).

³¹⁹ La acumulación de elementos negativos en la experiencia vital de la protagonista en su entorno chií y los elementos positivos en la representación del personaje masculino suní plantean la posibilidad de hacer una lectura de la novela en clave anti-chií, posibilidad que dejamos para un futuro estudio.

³²⁰ Ciudad en la provincia oriental de Arabia Saudí, cerca de su capital, Dammam, donde reside la mayor parte de la población chií. Al Qatif se ha convertido en un enclave de la identidad chií y, por tanto, de disenso desde la creación del reino, puesto que desafía el nacionalismo religioso y las políticas del Estado saudí. En 2011, las revueltas de los países árabes vecinos fueron el detonante para que muchos locales se lanzaran a las calles de Al Qatif pidiendo la liberación de sus presos políticos, entre ellos Nimr al-Nimr, un prominente jeque chií. Estas protestas, que se extendieron en años posteriores y de las que prácticamente no se tenía noticia ni dentro ni fuera del país, fueron ocultadas intencionadamente por el régimen saudí. Véase: <https://www.youtube.com/watch?v=c7zgifyiqnA>

³²¹ La doctrina wahabí, que profesa la familia real y gran parte de la población, considera herejes a los chiíes por desviarse de la ortodoxia suní hanbalí, por lo que el gobierno saudí los presiona constantemente, los margina y los excluye de puestos institucionales, del ejército y de los subsidios públicos.

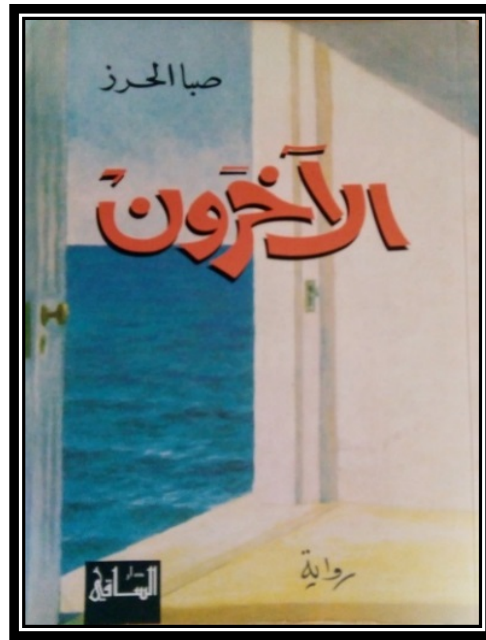


Figura 25. Portada del libro *Al-Ājarūn*

Edición 2006 © Editorial Dār al-Sāqī

Los otros, como se indica, esperan frente a una puerta que da al mar y al fluir de las olas. ¿Pero quiénes son esos *otros*? ¿Representan a personajes muertos como en la película de Alejandro Amenábar *Los otros*, a la que hace referencia explícita el libro? Si ponemos en relación la portada con las aportaciones de Jung, este afirmaba que el agua es el símbolo más corriente del inconsciente, mientras que la sombra, que representaría esa puerta, es “un angosto paso, una *puerta* estrecha, cuya penosa estrechez nadie que descienda a la fuente profunda puede evitar” (Jung, 1970: 27). Esto nos hace plantearnos lo siguiente: ¿esos *otros* podrían tener relación con las sombras o conflictos emocionales a los que se refería Jung y que era necesario liberar para alcanzar la individuación? ¿es preciso tratarlo además en clave política, cultural e identitaria?

Espacios, prácticas de control e identidades sociales

La identidad grupal chií de la protagonista se ve reflejada en el vínculo que establece con uno de los espacios claves del libro, la *ḥusayniyya*³²², espacio en el que realiza numerosas colaboraciones, entre ellas la de escribir en la revista pedagógica de la cofradía y su participación en los cursos, eventos y festividades que tienen lugar en ella.

³²² Las *ḥusayniyyas* son organizaciones chiíes locales clandestinas de movilización política.

No obstante, la protagonista se irá desvinculando progresivamente de este espacio que la termina condicionando y le causa IRRITACIÓN cada vez que Hidāya, responsable de la cofradía, rechaza los nuevos proyectos que esta propone. Esta relación de poder la limita y la confronta continuamente con ella, pero no le refleja más que su propio conflicto interior.

Otro de los espacios que transita la protagonista es el campus de la universidad de Al Qatif, en la que, además, de la segregación de género, existe un reglamento interno propio que impone sus normas específicas, como firmar en el libro de asistencia o la prohibición del móvil en las aulas, así como otras que tienen que ver con la vestimenta y que son minuciosamente escudriñadas por dos vigilantes de seguridad, Šanqal y Manqal. Aparte de esa normativa, la novela evidencia otras barreras con respecto a los grupos, ya que las relaciones que se establecen entre las chicas jóvenes de la universidad se ven limitadas por su adscripción a grupos concretos, ya sea en el ambiente estudiantil (la diferenciación entre las chicas de ciencias y letras), como por su entorno social y cultural de pertenencia a un determinado grupo (familiar, de clase, religión, etc.). Así que dentro del edificio de Letras y de Ciencias, hay diferentes concentraciones o grupos que se establecen a raíz de preguntas como las que se formula a continuación:

¿A qué grupo perteneces? ¿A qué corriente? ¿A qué taifa (tā'ifa)? ¿De qué zona? En las gradas, si a alguien le fuera posible examinar de cerca, vería que en el lado derecho está nuestro grupo y en el izquierdo el otro, y viceversa. Ambos grupos representan dos de los símbolos más simpáticos de las cualidades de “Šanākil (Snorkels) y Sanāfir (Los Pitufos)” comparables a los chiies y a los sunies (al-Ĥirz, 2006: 68, al Harez, 2009: 81).

La narradora dirige una crítica a este tipo categorizaciones y evidencia cómo un determinado grupo adquiere su identidad a partir de las diferencias y comparaciones con respecto a otros grupos sociales. Si trasladamos esa diferencia grupal del campus universitario al cuerpo sociopolítico saudí, podemos deducir que la elección del título por parte de la autora no es casual. Con esos “otros”, la narradora hace referencia a los sunies y la marginalidad políticorreligiosa a la que los chiies se ven abocados: “(...) Debido al estado de miedo en el que vivimos, al prejuicio y las barreras que nos imponen” (al Harez, 2009: 82), mientras que “los otros tienen más oportunidades de invadirnos, porque están protegidos por ser un grupo mayor y, en comparación, nosotros somos la parte más débil” (al-Ĥirz, 2006: 69; al Harez, 2009: 82).

Aparte de este desplazamiento como miembro del grupo al que pertenece la protagonista, es preciso prestar atención también a su identidad personal. Podríamos reconsiderar el significado de esos “otros” retomando alguna de las frases introductorias del libro: “Los otros, cadáveres en putrefacción que habitan dentro de mí, se niegan a irse, se niegan a dejarme en paz (...)”; “(...) Por la noche, la situación es inaguantable. Gritos, rasguños y empujones para traspasar los límites y hacerse con parte de mi territorio personal” (al-Ĥirz, 2006: 5). Esos “otros” emocionales están grabados en su cuerpo que, como superficie que es, guarda traumas transgeneracionales que arrastra la comunidad chií desde la derrota de Karbala (680) hasta la historia política más reciente de Al Qatif, así como con la represión y desplazamiento vividos por esta comunidad desde la creación del Estado saudí. De hecho, en la novela se recupera un episodio suprimido de la historia oficial del país: los eventos de Al Qatif de 1979³²³:

Los que tenían que esconderse eran muchos y otros tantos los secretos que guardar (...) Todo reboaba violencia y extremismo. Un libro religioso podía equivaler a una escopeta y una cinta de casete, al disparo de una pistola, y el martirio de Ḥusayn equivalía a un batallón de oposición (...) Busqué y no encontré nada de Al Qatif, como si no se hubiera escrito nada de ese periodo, como si más nos valiera ocultarlo y mantenerlo callado. (...) Nuestro problema es que ignoramos los detalles o los hechos más significativos o puede que seamos más ignorantes de lo que podemos comprender (...) La historia es como un policía corrupto que puedes comprar con dinero y fuerza (al-Ĥirz, 2006: 189; al Harez, 2009: 210).

Además de estos eventos, aparecen en la novela las muertes de figuras históricas chiíes, como Ḥasan, Ḥusayn y Baqir al-Ṣadr, y que como expone Halabi (2017: 160) han quedado impresas en la memoria colectiva, pero más que ser objeto de luto comunitario

³²³ El 25 de noviembre de 1979, tras el asedio a la Gran Mezquita y coincidiendo con el mes de Muḥarram, miles de chiíes, mayormente *ṣirāziyyūn* (seguidores de la doctrina de Muḥammad al-Širāzī) salieron a manifestarse a las calles de Al Qatif y otras ciudades pidiendo el establecimiento de una República Islámica en Arabia Saudí. En los días posteriores hubo varios disturbios que dejaron muertos de ambos bandos, tanto manifestantes chiíes como policías de la Guardia Nacional saudí. Los comunistas se unieron a las revueltas impulsados por un sentimiento de solidaridad, pero también movidos por el deseo de que se produjera una verdadera revolución. El fin de las protestas se produjo a raíz de una negociación acordada entre el gobierno saudí y los notables chiíes de la provincia de Al Qatif. A pesar de que muchos de los notables estaban en contra de las manifestaciones, aprovecharon este acontecimiento para quejarse de la discriminación a la que estaban sometidos sus correligionarios. Aparte de las docenas de muertos y detenidos políticos que hubo durante esos días, se desató a *posteriori* una dura represión por parte de las fuerzas de seguridad saudíes que se desplegaron por toda la provincia occidental y destruyeron la parte antigua de Al Qatif. Además, a partir de entonces, se implantó una política de discriminación institucional que renunció a contratar chiíes en el sector de seguridad y la industria petrolera.

se reflejan en el libro de manera individual, a través de las somatizaciones corporales que experimenta la protagonista y de los ataques epilépticos que sufre.

Estos traumas, impresos en el subconsciente histórico colectivo, se mezclan con otros pasados vividos por la protagonista a raíz de la muerte de su hermano Hasan (activista político). Ella aún está estancada en este duelo, puesto que lo evoca continuamente en la narración como si estuviera aún presente en su vida en forma de espectro. De esta manera, las heridas colectivas e individuales se entrecruzan y se expresan a través del cuerpo de la protagonista en forma de emociones inconscientes, tales como la ANSIEDAD y el DESASOSIEGO, aún no procesadas por ella. De hecho, es únicamente al final de la novela cuando se revela que la enfermedad que padece la protagonista es epilepsia (síndrome que altera la memoria, sobre todo cuando va acompañado de la ansiedad). Ella se empeña en ocultar esta “enfermedad defectuosa”, tal y como su madre la califica, ya que puede causar “mala reputación” (*sum‘a*) (al-Hirz, 2006: 100; al Harez, 2009: 115), sobre todo en la facultad, espacio que “era un reflejo en miniatura de la sociedad por encima de la cual planean los rumores, los dimes y diretes” (al Harez, 2009: 114). No obstante, sus crisis y ataques somáticos frecuentes terminan ocurriendo delante de sus compañeros.

Esos “otros” también podríamos relacionarlos con la orientación sexual de la protagonista en su continuo proceso de transformación. Las experiencias amorosas y corporales que experimenta a través de espacios exclusivamente femeninos como la *husayniyya*, el campus y los diferentes espacios de la zona de Al Qatif (casas de sus amigas de la facultad) son claves en su evolución y en la aceptación última de su cuerpo y sexualidad. El monólogo interior y el uso de la corriente de conciencia permiten a la narradora intercalar imágenes del mundo exterior junto a los pensamientos más íntimos de su mundo interior. Estos reflejan su vulnerabilidad debido a las numerosas crisis identitarias que sufre, ya no solo por la pérdida de su hermano Hasan y los traumas transgeneracionales y personales que arrastra, sino por las prácticas homosexuales y las relaciones tóxicas en las que se ve inmiscuida. Las emociones (MIEDO, ANSIEDAD, VERGÜENZA, CULPA) que siente en el presente de la narración permiten al lector acceder al contenido de su subconsciente y de su estado de ánimo, así como ser partícipe de la transformación que experimenta a medida que avanza la novela.

Al ser incapaz de enfrentar por sí sola a esos *otros emocionales*, se refugia en una relación con Daya, una chica que colabora con ella en la *husayniyya* y que constituye su “salvación”. Nadie en este espacio religioso conoce la relación que ambas mantienen,

puesto que de lo contrario serían expulsadas y castigadas por amenazar no solo los estándares de la cofradía, sino de toda su sociedad. En ese secretismo, se genera un fuerte vínculo de codependencia entre ellas, que podríamos atribuir al sentimiento de verse diferentes con respecto a los demás y de necesitarse mutuamente, pero sobre todo a motivos relacionados con su biografía personal (o identidad del yo). El amor que existe entre ellas lo podríamos relacionar con el amor pasional o *‘išq* del que hablábamos en la introducción, ya que la protagonista siente una gran excitación física y bienestar en contacto con el cuerpo de ʔaya, pero, al mismo tiempo, le invade una sensación de miedo al abandono y opresión “bajo el peso pesado de la culpa (*al-ḡanb*), de la vergüenza (*al-jazī*) y de la sospecha (*al-rayba*)” (al-Ḥirz, 2006: 19) cada vez que se da por concluido el coito entre ellas. El cuerpo de la protagonista manifiesta deseo sin voluntad real: “me había dado cuenta de golpe de la capacidad de mi cuerpo para envilecerse, para comportarse animalmente y entregarse a las peores bajezas. ¿Quién era yo para impedírselo?” (al Harez, 2009: 15). Su cuerpo le domina, le impone sus leyes y al no ser consciente de él, no puede controlarlo. Eso le llevará a intercambiar sexo por afecto y a la necesidad que tiene de sentir a ʔaya, a la que define como “el agrio sabor de mi ebriedad” (al Harez, 2009: 15-16).

Tras sus encuentros con ʔaya, y en esa pérdida de sí misma, se empieza a buscar a través de la red, tecleando en Google las palabras “homosexual” y “bisexual” y accediendo a grupos de chat homosexuales para buscar “los principios y las causas de la transformación, la formación del deseo corporal, del paso de un cuerpo impoluto a uno mancillado” (al-Ḥirz, 2006: 16; al Harez, 2009: 22). Como vemos, percibe su cuerpo como sucio y niega su propia sexualidad en función del autoconcepto colectivo, ante el MIEDO y la VERGÜENZA (*jaʔal*)³²⁴ de descubrir su identidad y perder el reconocimiento de aquellas personas a las que necesita y que le proporcionan seguridad, como su mejor amiga, Hiba. Su principal MIEDO es que la rechacen, así como experimentar de nuevo el sentimiento de abandono al que se vio sometida cuando murió su hermano Ḥasan. Ella se esfuerza por mantener la “imagen con la que Ḥasan me dejó” (al-Ḥirz, 2006: 38). Esa

³²⁴ Los términos *jaʔal* (خجل) y *jazī* (خزي) son utilizados en la novela para referirse a la vergüenza individual que siente en relación a su cuerpo, o la vergüenza que experimenta ella frente a los demás (del interior al exterior). Este término se diferencia del término vergüenza social o *ʔayb* (عيب) relacionada con una desaprobación social, de lo que los demás sienten hacia ella (del exterior al interior).

actitud dependiente de necesitar sentirse siempre aceptada la establece con ‘Umar, otro de los personajes que conoce a través del chat y que se convierte en su mejor amigo.

A medida que avanza la novela, ʔaya se torna muy posesiva y CELOSA con ella, quiere que sea únicamente suya, mientras esta última mantiene otros vínculos afectivos. Estamos ante una relación muy destructiva en la que la falta de experiencia, los celos, la traición, las idas y venidas de ʔaya y la violencia que se hace manifiesta en los moratones del cuerpo de la protagonista, terminan por resquebrajarla. Su desaliento crece cuando se da cuenta de que todos los vínculos seguros que tenía a través del teléfono o el chat para escapar de esos *otros emocionales* —MIEDO (*jawf*), PÁNICO (*faz ‘a*) y ANSIEDAD (*qalaq*)— desaparecen justo cuando “más necesito cargar la batería de mi existencia, que está bajo mínimos” (al Harez, 2009:92). Hiba se casa y ‘Umar le espeta que debe tomar plena responsabilidad de su vida dejando el victimismo de lado, ya que se había acostumbrado a tener “ataques delante de «rostros de los que no tenía que ocultarme»” (al-Ḥirz, 2006: 94), como en el caso de su madre. Este momento de desamparo y soledad es crucial en su crecimiento, puesto que asume que es ella la que debe gestionar sus estados internos sin depender de nadie.

Espacios de escape, símbolos y personajes transgresores

En plena fase de frustración existencial, la protagonista declara: “he perdido la fe en lo que hago” (al-Ḥirz, 2006: 115; al Harez, 2009: 82), debido a la relación destructiva que mantiene con ʔaya y el no encontrar el sentido a su vida en las actividades que realiza en la *ḥusayniyya* le llevará a emprender un cambio consigo misma. No obstante, este último es un espacio en el que a pesar de que se establezcan relaciones de subordinación entre las diferentes componentes que forman parte de él, le permite a la protagonista tener cierta movilidad en un plano homosocial, puesto que la asistencia a actividades religiosas es, como señala Le Renard (2014: 92), legítima a ojos de las familias saudíes.

Entre otro de los espacios que influyen en la transformación de la protagonista, se encuentra internet, puesto que le abre un camino nuevo e infinito de información y le pone en contacto con *otras* personalidades: “Estaba encerrada dentro de una botella y la red me ha sacado a un mundo de luz que me ha cegado (...) desde que he entrado en ella he crecido y madurado” (al Harez, 2009: 131). La red le confiere un espacio en el que poder expresarse y hacer aquello que le está prohibido en la esfera pública. Ella tiene su propio foro con una amiga de la cofradía, Sandus, y con otro chico, ‘Aqīl, en el que

publican las diferentes actividades de las cofradías, y además colabora con una revista con algunos de sus textos, al igual que en la *ḥusayniyya*. Sin embargo, acaba calificando sus publicaciones de “escritura de alquiler”, puesto que siempre tiene que adaptarse a las normas establecidas, fruto del sentimiento de reputación de grupo: (...) no puedo escribir nada en el foro distinto a lo que se ha establecido que debo escribir (...) estoy encadenada a la imagen que de mí se han formado (al-Ḥirz, 2006: 130). Esta TENSIÓN, ODIO y APATÍA que siente por ser fiel a esa imagen (autoconcepto) que otros le atribuyen marcan la evolución de la protagonista, quien por primera vez decide ser ella misma, dejando de dar importancia a la opinión que otros tienen de ella. Esta autoestima que va construyendo la reconcilia consigo misma: “yo no quiero representar nada y a nadie más que a mí misma” (ibid., 130) y, por ende, con su entorno, puesto que empieza a aceptar a las personas con las que había tenido trifulcas anteriormente. Así, lejos del ODIO que sentía hacia Hidāya, comienza a ser más asertiva con ella, hasta que decide dejar la cofradía por iniciativa propia, porque sabe que ya no pertenece más a ese entorno.

Otro de los espacios de escape es una finca a la que asiste con motivo de una fiesta que organizan varias amigas lesbianas de Ḍaya. El ambiente distendido del lugar y los chapuzones en la piscina dan lugar a diferentes escarceos entre ellas. Es aquí donde la protagonista escucha por primera vez la definición de “relación abierta” (‘*alāqa maftūḥa*’), hasta entonces un término desconocido para ella. Allí descubre que Ḍaya le había estado engañando todo este tiempo. Las emociones que siente en ese momento, como la TENSIÓN (*tawattur*) y el ASCO (*qarf*), constituyen su acción y la definitiva liberación con respecto a ella: “Mi cuerpo expulsaba a Ḍaya fuera de él, fuera de mí” (al Harez, 2009: 155). Esta relación disfuncional es resultado del “clic” mental o de una “luz verde encendida en (...) mi cabeza” (ibid., 126) que le acaba haciendo consciente de un aspecto oculto de su vida, síntoma de sus neurosis y ansiedad: un trauma de abuso sexual en su infancia por parte de su profesora y que constituye la clave para la reconstrucción de su identidad personal. Este acceso a su subconsciente le permite profundizar en su historia personal, así como a la autogestión de las emociones que se desencadenan en su cuerpo ante determinadas situaciones que le hacen revivirlas.

Si aplicamos la teoría psicoanalítica en este caso, Lacan decía que “el inconsciente es el discurso del Otro” (1981: 137). Así que, como al principio se especificó, esos *otros* no solo se refieren a esos grupos discriminados dentro de la sociedad saudí, como los chiíes o las identidades *queer*, sino a esas emociones almacenadas en el inconsciente o la psique que tuvieron un impacto en su cuerpo tras ese evento traumático. Lo que le sucede

a la protagonista es que, por primera vez, encuentra a alguien en su infancia que la aprecia y valora, y que representa un vínculo seguro para ella. No obstante, esa seguridad que siente al principio con su profesora se ve alterada cuando esta comienza a abusar de ella y, posteriormente, a castigarla sin “regalo”, es decir, sin contacto físico. De esta manera, su noción de AMOR se vincula automáticamente y desde edad muy temprana al sexo, al cuerpo y al castigo, creándole adicción y sed de él:

Sed, sentía una enorme sed (...) Era una niña y me había convertido en una yegua indómita. En un momento crítico me pidió que la abofeteara. Me negué (...), levantó el brazo y me dio un sopapo (...) Entonces levanté la palma de mi mano y la abofeteé con toda la fuerza (...) Me invadió una sensación de placer tremenda (...) Al acostumbrarme, el umbral de dolor era cada vez más alto, hasta que mi cuerpo perdió la capacidad de disfrutar (...) Mi cuerpo no se relajaba hasta que no sentía el dolor que había sustituido al placer (al Harez, 2009: 161-162).

Esa emoción de DOLOR se queda enquistada inconscientemente en su cuerpo al no haber sido procesada adecuadamente. De tal manera, crea la necesidad de repetirla una y otra vez sin darse cuenta del motivo por lo que lo hace. Esto pone de manifiesto el conflicto emocional que experimenta, ya que el sexo se convierte en fuente de placer y deseo sin voluntad reales, es decir, en una adicción repetitiva inconsciente, tal y como ocurre cuando “la gente se engancha a las drogas y al alcohol” (al Harez, 2009: 161-162). Cuando Balquís, su profesora, la deja, su cuerpo busca desesperadamente la misma sensación a través de otros cuerpos que por atracción manifiestan ese mismo dolor: “Me enganché a una sustituta y luego la cambié por otra, y por una tercera, y por una cuarta (...) hasta encontrarte. Te amé y sentí miedo” (ibid., 164). Por tanto, la relación disfuncional que establece con Daya está anclada en ese trauma y en las emociones de MIEDO y CULPA reprimidas. Su punto de inflexión con respecto a Daya llega el día en que la protagonista, tras un proceso de reflexión personal, rechaza tener sexo con Daya, pero esta última la fuerza a ello y la agrede sexualmente:

Mi cuerpo se debatía entre dos sensaciones contradictorias: por una parte estaba medio inconsciente y apenas notaba que Daya me tocaba, y por otra parte me sentía poseedora de una conciencia plena y excesiva que me daban ganas de vomitar (...) estaba debajo de ella con las manos atadas a una pata de la cama (...) Tenía miedo de abrir los ojos (...) «¡Basta ya!» (al Harez, 2009: 172).

Esa violencia que experimenta el cuerpo, pero esta vez siendo consciente de lo que le pasa, la conduce a sentir ASCO (*qarf*) con sus correspondientes sensaciones fisiológicas, como los vómitos (*gazīyān*) y las náuseas. Cuando ʔaya la deja tranquila, el ASCO y el MIEDO generan una respuesta de escape a esa situación desagradable y peligrosa que experimenta con ella e impulsan a la protagonista a cerrar definitivamente esa puerta. Tras ella tiene varias recaídas, puesto que su inconsciente se resiste a cambiar sus viejos patrones emocionales. A pesar de ser consciente de que “No door should be opened before the previous one has been closed” (al-Ḥirz, 2006: 161) y que refleja por medio de esta frase en inglés de la película de *Los otros*, la protagonista deja la “puerta entornada”, porque aún tiene miedo de verse completamente sola y sin ningún vínculo que le confiera seguridad.

Dārayn, una de las amigas de ʔaya que conoce en la fiesta de la finca, entra en su vida inmediatamente, sin haber tenido el tiempo y el espacio para sanar el vínculo anterior. Esta le pone en contacto con otros espacios de escape, como la música y un cuarto secreto en el que guarda algunos de los cuadros que ella pinta. Cuando la protagonista visita ese lugar va intercalando en su diálogo con Dārayn algunas frases en inglés de las películas estadounidenses y europeas que ha visto (“God must be a painter”; “Play as if there is no tomorrow”) (íbid., 208-209) y que están siempre relacionadas con la vida presente que va experimentando.

La figura de Dārayn es un reflejo de la vida de la protagonista, puesto que a ambas no solo les une el trauma colectivo de identidad religiosa y política de la comunidad chíí, sino que respecto a sus vínculos sentimentales se hallan en el mismo punto.

Dārayn recupera por medio de flashbacks fragmentos de su infancia, tales como la ausencia de su padre durante este periodo debido a su participación en la revolución iraní y su encierro en prisión como preso político cuando regresa a su país desde Irán. Esta historia le causa un trauma infantil, puesto que la ausencia de su padre se convierte en algo habitual “y lo que se vuelve habitual deja de doler” (al Harez, 2009: 204) hasta que su padre es puesto en libertad y su madre, vínculo principal en la vida de Dārayn, deja de atenderla exclusivamente a ella para dedicarse a su marido. Dārayn experimenta ese sentimiento de pérdida por segunda vez, lo que explicaría igualmente su conducta dependiente en sus relaciones afectivas.

Con respecto a sus vínculos, ambas tienen cierto enganche con sus relaciones anteriores —sobre todo Dārayn con respecto a su exnovia, Nādiya—, lo que les lleva a

mantener una relación de consuelo mutuo que termina por romperse, porque ni la una ni la otra están preparadas para amar:

El amor (...) te sume en un estado de agotamiento continuado (...) El amor es perder, el amor es abandonar, el amor es ausencia y el amor es tristeza. Me he rodeado de más muros, de más rejas (...) y el amor lo tiene muy difícil para darme alcance (al Harez, 2009: 196).

La narradora por medio de su monólogo interior expone lo que ella entiende por AMOR y que, como vemos, está todavía vinculado a la idea del amor romántico (binomio amor/sufrimiento) y que ella define mediante el término *ḥubb* y no *ʿišq*. El RESENTIMIENTO y el MIEDO por su anterior relación hacen que huya del compromiso, pero al mismo tiempo se manifiesta su desapego con Dārayn, puesto que la anima a volver con Nādiya, dejándola ir sin sentir CELOS o sensación de abandono. Así cierra la puerta definitivamente sin “dejar nada detrás (...) ninguna historia que contar (...) nada que desear (...)” realizando “un corte limpio” (al Harez, 2009: 232). El desapego que demuestra pone de manifiesto su crecimiento. La protagonista niega la idea de levedad como equivalente al peso/sufrimiento del que hablaba Milan Kundera en *La insoportable levedad del ser*:

Adherencia suena a apego (...) y yo no tengo esa necesidad (...) Leve (...) Es lo que quiero ser (...) Y no estoy pensando (...) en La insoportable levedad de Milan Kundera, la levedad opuesta al peso o igual al mismo que hemos aprendido a través de la física. La levedad cero es lo que quiero. El cero es la realidad absoluta y, a su lado, las cosas son justamente una imagen reflejo de ella (al Harez, 2009: 221; al-Hirz, 2006: 200).

Esa levedad la comienza a sentir con Rayān, un chico suní que vive en Riad y que conoce a través de la red. Para ella constituye una oportunidad perfecta para amar, puesto que como dependiente emocional que es y en pleno proceso de sanación, sabe que tiene a alguien, pero que no la puede dañar fácilmente debido a la distancia que le permite la red y que puede cortar de un momento a otro. La relación que establecen es intermitente, llena de presencias y ausencias, pero que ya no la hacen experimentar DOLOR o necesidad de vacío. La relación entre ellos transcurre entre bromas en un chat y bromas por sus

diferencias religiosas, pero estas acabarán siendo la causa de sus enfrentamientos y enfados: “Puedo convencer a mi familia de casarme con una esclava, pero ¿con una chií?, ¡esto es el colmo de lo imposible (...) no quiero que mis hijos sean unos renegados!” (al-Hirz, 2006: 224). La RABIA que le causan muchos de sus comentarios le lleva a tomar la decisión de dejarle, pero de manera diferente, sin experimentar ese RENCOR que un día tuvo con Daya. De hecho, se vuelven a hacer amigos pasados unos meses, puesto que ella acaba comprendiendo que “amar es una cosa y estar enamorado, otra diferente” (ibid., 229).

Sin embargo, la protagonista, a raíz de una conversación que mantiene con ‘Umar, revela que Daya sigue presente en su mente:

-¿Quieres a Daya?

- No soy homosexual (*miṭliyya*), si me lo preguntas con ese tono

(...)

- Y ella, ¿te quiere?

- Creo que no.

- ¿Por qué te empeñas en negar el amor? (al-Hirz, 2006: 232; al Harez, 2009: 253).

El texto anterior parece indicar que la protagonista se ve sumergida en una doble negación: una socioestructural y otra emocional relacionada con viejos patrones aprendidos y el trauma de su infancia. Por una parte, la protagonista niega su orientación sexual y rechaza identificarse con personas que mantienen prácticas sexuales del mismo sexo y fuera del matrimonio, debido a su interiorización inconsciente de las normas culturales patriarcales y heterosexuales del país. Estas crean una serie de categorías sociales estigmatizadas que no se ajustan a lo considerado “normal” por la sociedad, sino que constituirían ‘copias fallidas’ de esta (Butler, 2011: 270). De ahí que las acciones de la protagonista sean dirigidas por un MIEDO inconsciente que está relacionado con la necesidad social de seguir perteneciendo a su grupo y no ser rechazada por él.

No obstante, más que la negación de la práctica sexual³²⁵ en sí misma, quizás nuestra protagonista, como saudí, no se identificaría con las categorías ya fijadas de

³²⁵ Por otra parte, es fundamental considerar en este punto la crítica que Joseph. A. Massad dirigió contra la Asociación Internacional de Gays y Lesbianas (ILGA) por considerarlo un proyecto de inclinación orientalista/neocolonial, cuyo objetivo se centraba en tratar de “liberar” a esta comunidad árabe a la que imponía categorías o etiquetas occidentales pasando por alto el orden sexual de esta parte de la región en el que los hombres y las mujeres mantienen relaciones sexuales entre ellos y no se consideran “homosexuales” o “gays” (El Feki, 2014: 216; Shad, 2015: 71). Muchas chicas saudíes están orgullosas de encajar en la categoría de lesbiana, otras mantienen prácticas sexuales homosexuales secretamente porque

lesbiana o *mitliyya*³²⁶. Sin embargo, teniendo en cuenta las emociones de CULPA, ASCO y VERGÜENZA que siente la protagonista al mantener estas prácticas, hace pensar que su negación está alineada inconscientemente con ese orden heterosexual, para seguir teniendo una imagen íntegra con respecto a su grupo.

Por otra parte, la relación de Daya, que le conecta corporalmente con las emociones desencadenadas en su asalto sexual, le crea una adición de la que no se puede librar a pesar de haberse distanciado de ella durante un tiempo. Para ella es más fácil apartarse de todo el mundo y seguir anclada a ese condicionamiento emocional de MIEDO que es el que su inconsciente reconoce como propio en vez de alterar esa reiteración y entrar en un nuevo funcionamiento no conocido con anterioridad y dar una oportunidad a un AMOR más sano.

Su transformación definitiva se produce a raíz de su último ataque epiléptico a raíz de una sobredosis de pastillas por la que acaba ingresada. El SUFRIMIENTO que experimenta es tan fuera de lo común que fuerza a la conciencia a dejar de identificarse con esos DOLORES/MIEDOS repetitivos creados por su mente: “al caer mi cuerpo ha engañado a mis sentidos (...) ahora tenía que creer en algo nuevo: cada caída esconde una nueva caída más intensa” (al Harez, 2009: 267). Desde que “recupera la conciencia” (íbid., 272) siente un vacío en el que se encuentra ALIVIADA y SOSEGADA a pesar de estar sola y que le ayuda a adquirir una nueva posición de responsabilidad y compromiso consigo misma, más allá de la queja y el victimismo, para proseguir con sus objetivos profesionales y personales:

Me he permitido salir de los papeles establecidos (...) Este año he crecido mucho. No tengo un calendario en el que mirar pasar los días (...) ni milagros ni victorias que anhelar (...) ¿Qué me gustaría para este año? (...) que mi miedo no continúe siendo mi roca de Sísifo, que no lo tenga que acarrear subiendo la montaña para caer de nuevo; deseo que no se extingan mis ganas de vivir y tener experiencias cueste lo que cueste, sin verme incluida en la lista de desesperados y deprimidos (...) Mi mayor deseo es uno solo. Bailar. Seguir bailando (al Harez, 2009: 278, 280, 281).

sienten curiosidad por probar y porque ven que es su única solución debido a la segregación existente en el país (Fāṭima, entrevista personal, 2018).

³²⁶ Hasta entonces en el mundo árabe se conocían los términos de *jawāl/‘ilq* y *šādd* (o desviado), que se empezaron a emplear en el siglo XX de forma despectiva.

Por fin encuentra el sentido de su existencia en la que afrontar sus fracasos y caídas, pero desde una posición diferente en la que el SUFRIMIENTO ya no tiene cabida. Es cierto que sigue deseando, pero ya no planea dentro de un espacio-tiempo, se abre a experimentar desde el aprendizaje y no desde el MIEDO y el DOLOR que la caracterizaban y pesaban, sino desde el desapego y la aceptación de sí misma, lo que a su vez se manifestará en una nueva forma de comenzar de diferentes maneras “mejor o peor, según el caso” (íbid., 281).

Al volver a ver a Daya comprende que su cuerpo ha salido de su habitual *performatividad* y que ambas se encuentran en niveles diferentes. La protagonista ha autotrascendido esa necesidad que crearon sus recuerdos emocionales pasados y es capaz de cerrar definitivamente ese círculo, a pesar de la tozudez de Daya.

Al final de la novela, el mundo virtual se acaba entrelazando con el mundo real. Su amigo virtual, ‘Umar, quien se muestra desde el principio comprensivo y atento con ella, se hace presente en su mundo real. Viaja a Al Qatif y concretan su primera cita en el centro comercial. Ella transgrede las normas inventándose excusas que le permiten justificar sus salidas ante su madre, como la de comprar un cepillo de dientes o la invitación a comer en casa de una amiga. Con ‘Umar se siente ligera, cómoda y, al confesarle que le quiere, se da cuenta de que esto “nunca lo había dicho como una mujer que esté preparada a amar” (íbid., 306). De forma inesperada y sorprendente ‘Umar se convierte en una solución que siempre había estado ahí, pero que no había atendido hasta después de haber pasado por su proceso de crecimiento personal. La relación sexual que tiene con ‘Umar contradice las palabras de advertencia, decoro y modestia repetidas hasta la saciedad por su madre y que reducen la moral al himen, cuya función es más cultural que biológica. Ella pierde el sentido de la noción de virginidad y del honor al que va vinculada. Por tanto, al no otorgarle importancia, pierde su sentido sagrado y moral y el encuentro entre ambos se transforma en una entrega natural, libre y afectuosa en la que por primera vez el MIEDO no tiene cabida.

4. 2. 1. 3. *Fī dīsīmbir tantahī kullu al-aḥlām* (En diciembre terminan todos los sueños) de Azīr ‘Abd Allāh al-Našīmī

La tercera y última novela, *Fī dīsīmbir tantahī kullu al-aḥlām* (En diciembre terminan todos los sueños) de la autora Azīr ‘Abd Allāh al-Našīmī y publicada por la editorial Al-Fārabī en 2014, se desarrolla en Londres, lugar que la autora utiliza como

símbolo de libertad, puesto que la ciudad fue el exilio de muchos intelectuales seculares y la sede del periodismo independiente durante los años ochenta y noventa (‘Abd Allāh al-Nāšimī, entrevista telefónica, 2019). El narrador protagonista (homodiegético), Haḍām, cuenta la relación de amor disfuncional, basada en el binomio amor-pasión, que mantiene en el presente con una mujer iraquí llamada Wallāda. Su carácter excepcional y carismático, pero, al mismo tiempo, enigmático causan en Haḍām sentimientos encontrados de deseo y aprensión por la fragilidad de un vínculo al que le cuesta dejar fuera del espacio-tiempo y fluir con él. Esta relación tóxica le hace consciente de una vieja herida que sigue afectando su existencia y vida actuales: Laylā.

El DOLOR, fruto de un amor pasional roto, queda reflejado en la portada que, aunque un tanto abstracta, deja vislumbrar la silueta de lo que parece ser un cuerpo de mujer, por sus rasgos anatómicos, que se encuentra cabizbaja y abrumada tal vez por la PENA y la TRISTEZA de saber que una situación ha tocado a su fin. Este elemento paratextual es el primero que puede crear cierto impacto entre el público lector al descubrir que el argumento principal está narrado por un hombre. ¿Es intención de la autora reflejar una figura masculina con emociones, atributos y roles que se “suponen” femeninos? La experiencia amorosa llevará al protagonista a emprender un camino de autoconocimiento personal que, como veremos, queda reflejado en la narración mediante las técnicas de monólogo interior directo y los continuos flashbacks que se van intercalando entre su presente en Londres y su pasado en Riad.

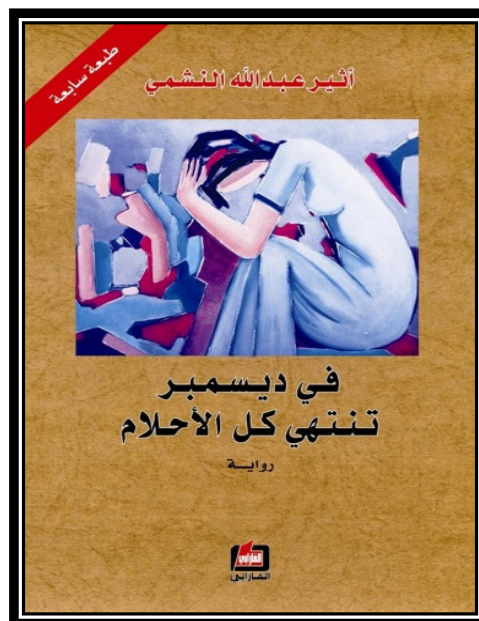


Figura 26. Portada del libro *Fī dīsīmīr tantahī kullu al-aḥlām*

9ª Edición 2014 © Editorial Dār al-Fārābī

Espacios y prácticas de control e identidad social

Retomando el tema de los espacios, antes de exiliarse a Londres, es interesante la descripción que el narrador hace respecto al periódico para el que trabaja, un espacio que de ser segregado se convierte en mixto de un día para otro y, por primera vez, entra a trabajar una mujer en él, Laylà. Allí, Laylà sufre una continua discriminación de género que daña su reputación, ya que su profesión no se corresponde a las expectativas colectivas de división sexual del trabajo trazada en Arabia Saudí, por no adecuarse a su “naturaleza” o condición femenina:

(...) su presencia era desaprobada por todos los trabajadores, a pesar de sus destacados reportajes (...) uno de los compañeros señaló de forma indirecta «que la mujer que deja su casa para hacer la competencia a los hombres en su trabajo no es sino una de dos mujeres: o una puta o una marimacho. ¡Que Dios nos pille confesados!» (...) (‘Abd Allāh al-Nāšimī, 2014: 37)³²⁷.

Haḍām, por su parte, muestra una actitud diferente. Él la defiende superando esa masculinidad aprendida, quedando en evidencia delante de sus compañeros. Él la admira por su fuerza e independencia y se acaba enamorando de ella. Cuando ambos deciden casarse, su familia se lo prohíbe, puesto que Laylà no tiene un apellido *qabīlī* (de ascendencia tribal). Él se enfrenta a ellos, pero su MIEDO y COBARDÍA a renunciar del todo a su rol dentro del endogrupo le hacen retirarse de su propuesta, a pesar de la AVERSIÓN que Haḍām siente ante las muestras de cariño que sus familiares tienen con él para intentar convencerle de que se olvide de Laylà:

Laylà no me conviene por asuntos qabalíes. El asunto de la tribu es el mayor dilema emocional del que nadie se salva si cae en él (íbid., 43). (...) Sentía que seguía perdiendo mi pertenencia a cualquier cosa, a la patria que nunca me quiso, a la familia que antepuso la satisfacción de la tribu a mi felicidad (íbid., 58).

Como ya hemos mencionado anteriormente, en Arabia Saudí hay instituciones simbólicas, como la tribu y el matrimonio, que siguen teniendo mucho peso en la toma

³²⁷ La traducción de todos los fragmentos de la novela es nuestra.

de decisiones con la intención de perpetuar prácticas que surgen de la necesidad de seguridad, pertenencia y reconocimiento de un determinado grupo social. En este caso, vemos que los obstáculos de casamiento entre diferentes grupos, *qabīlī* y *jaḍayrī*, continúan vigentes y no suelen casarse entre ellos³²⁸.

(...) Durante las últimas dos décadas sentí que el matrimonio era una de las imágenes de la esclavitud, lo consideraba como una de las situaciones de miseria elegida, una situación masoquista en su máximo grado (ibid., 2014: 142-143).

Ante la imposibilidad de casarse con Laylā, renuncia a su AMOR (*ḥubb*) y a su FELICIDAD por miedo a enfrentarse a su familia. Ese sacrificio desencadenará en él emociones como la IRA, el RESENTIMIENTO y la HOSTILIDAD, que serán determinantes en su decisión de exiliarse a Londres con la intención de castigar a su familia, pero que no es más que un castigo o autosabotaje inconsciente que él se hace consigo mismo, porque es incapaz de imponer sus prioridades y objetivos por encima de las necesidades de su familia. Es por eso por lo que en diciembre de 1990 “terminan sus sueños” y, en enero de 1991, deja su país y parte hacia Londres para empezar una nueva vida allí como periodista.

Espacios, símbolos y personajes transgresores

Como en las novelas anteriores, en *Fī dīsimbir tantahī kullu al-aḥlām*, los diferentes espacios, los vínculos amorosos y los personajes transgresores serán el catalizador que lleven al narrador-protagonista a emprender un proceso de autoconocimiento y transformación personal.

La presencia de Laylā en la vida de Haḍām en Riad es clave en la reconstrucción de la personalidad del protagonista, pues esta le pone en contacto con otros espacios de escape como son los libros de filosofía, muchos censurados en el país, que permiten su evolución y cambio en sus convicciones y creencias:

³²⁸ ‘Abd Allāh al-Našīmī exponía que este problema se extendía en todo el país y que se daba menos en Yeda, quizás por la mezcla cultural de diferentes razas y etnias, no solo procedentes de Arabia Saudí, sino de otros países de la región, África, Asia, etc.

Laylà empezó a colonizarme intelectualmente (...) mis viejas ideas empezaron a desmoronarse por el peso del cambio. Me volví comprensivo con las mujeres (...) Gracias a Laylà cambiaron mis convicciones (...) En esa época empecé a interesarme por la filosofía. Conocí las obras de Aristóteles, Hegel, Platón y Sócrates. No era fácil en ese periodo conseguir libros de filosofía en Riad, donde se rechazaba a aquellos que se interesaban por ella (...) Después de dos días me proveyó con muchos de esos libros. (‘Abd Allāh al-Našimī, 2014: 39).

Laylà le transmite esa libertad y le pone en contacto con su activismo, incluso después de haber dejado la relación. Pide ayuda a Haḍām para grabar la primera movilización pública que llevaron a cabo una treintena de mujeres saudíes —el personaje de Laylà representa en la ficción a una de ellas— en 1990, cuando salieron a manifestarse por las calles de Riad para protestar en contra de la prohibición que les impedía conducir. Por su parte, Haḍām trata de prevenirla y convencerla de no participar en la protesta por las consecuencias que puede acarrear la violación de esa ley. Al final, él acaba también participando, pero más que movido por el deseo de reivindicar los derechos y la igualdad de las mujeres de su país lo hace desde la CULPA que aún siente por haber dejado a Laylà y no haberse casado con ella.

El encierro de Laylà en prisión tras la manifestación y la incapacidad de Haḍām de grabar nada de lo que ocurre por MIEDO a terminar como Laylà, le hace reflexionar sobre su sociedad a la que califica de “masoquista”, porque “disfruta esclavizando al individuo para con los demás” (ibid., 58). Cuando Laylà sale de prisión, mantiene una conversación con Haḍām en la que le intenta hacer ver que la vida carece de sentido si vive condicionado por el MIEDO y la COBARDÍA con respecto a las costumbres y las normas. Él le confiesa que necesita salir del país y Laylà le contesta lo siguiente:

- *Vete Haḍām, vete y búscate a ti mismo. No vuelvas aquí si no has alcanzado la verdad.*
- *Te lo prometo, Laylà. Te prometo que no volveré antes de ser libre (ibid., 61).*

El espacio londinense constituye su escape, su exilio tanto externo como interno de Arabia Saudí, un país por el que siente RECHAZO e INDIGNACIÓN al haberse visto obligado a renunciar a sus sueños y objetivos, entre ellos casarse con Laylà, cuya ruptura le deja una profunda herida emocional. En la ciudad londinense mantiene relaciones con otras mujeres, pero hay una que le marca particularmente: Wallāda. Haḍām conoce a

Wallāda de manera fortuita, cuando una noche de lluvia regresa a su oficina para ir a buscar su móvil. En el trayecto, Haḍām se choca con ella tirándole los libros *Así habló Zaratrusta* y *Más allá del bien y del mal* de Friedrich Nietzsche que lleva consigo. El encuentro repentino e inesperado de Wallāda es una profecía de cómo terminará la relación.

La relación que mantiene con Wallāda, de la que no sabemos su nombre ni origen sabeo hasta bien avanzada la novela, será causa de sus tropiezos amorosos, pero también de su crecimiento personal. Esta relación basada en la espontaneidad, en la incertidumbre, y en el desconocimiento absoluto del otro —tanto que no se saben ni sus respectivos nombres—, da lugar a que el lector perciba que este vínculo va a ser efímero. De hecho, Wallāda se acaba convirtiendo en la adicción del protagonista, por lo que la falta de control sobre la relación, las ausencias esporádicas de Wallāda y la intuición por parte de Haḍām de un repentino final, le causan mucho DOLOR y MIEDO al abandono:

Mientras me adentraba en ella, me sentía invadido y poseído por el mundo. Siento que puedo apropiarme de cualquier cosa. Un hombre psicópata como yo, ama el poder, la fuerza, el control, la violencia y la posesión (...) No volvió a asustarme nada después de conocerla, excepto perderla. Temo mucho que desaparezca de repente tal y como apareció (...) (íbid., 15-17). Soy un hombre que anhela estabilizarse sin que haya final (...) (íbid., 63).

Como vemos, su estancia en Londres le permite desarrollar mayor flexibilidad mental y una perspectiva más objetiva acerca de la masculinidad construida, asociada con la virilidad y el poder, resultado de los procesos de socialización que no son únicos ni exclusivos de la sociedad saudí.

A parte del espacio físico, hay otros espacios que le permiten expresarse y liberarse de muchas de sus filtros socioculturales como la escritura: “La escritura es fiereza, desafío, barbarie, revolución, golpe y caos. La escritura es un abrazo y una autoliberación... (...) me lleva a enfrentarme dolorosamente con mis sentimientos y pensamientos” (íbid., 122, 127).

La escritura le permite abstraer su dolor emocional, pero también a reflexionar y deconstruir sus esquemas mentales de pensamiento con respecto a la masculinidad construida por medio de códigos morales y roles de género que se imprimen en el cuerpo de manera inconsciente. De la misma forma que ocurre con las emociones, que más allá

de su naturaleza biológica, se construyen histórica y culturalmente y se vinculan de manera diferente a cada sexo. La sexualidad masculina conlleva la represión de las emociones por medio de “parches” como el alcohol, el tabaco o el sexo. La sexualidad se disocia así de la expresión emocional y se reduce únicamente al acto coital:

Soy un hombre que cuando me enfado, todas las letras se revolucionan dentro de mí. Se dice que el hombre respira de su enfado cuando fuma, tiene sexo y bebe. En cuanto a mí, soy un hombre que no se libra de su rabia sino a través de la escritura y del amor (‘Abd Allāh al-Nāšimī, 2014: 73)

Cuando abandoné Riad hace dos décadas, creía que llorar era un rasgo femenino, pero la vida me enseñó que llorar es de personas buenas. No me considero bueno (...) ¿A quién le importa ser bueno en una época en la que los buenos no tienen ningún criterio? En estos momentos, no diferenciamos entre los buenos y los desviados. Las manifestaciones de ambos tipos se parecen (...) Creo que superé la idea de vivir demostrando a los demás que soy bueno, como hacen todos los árabes que pasan sus vidas demostrando a la sociedad que son “buenos” (...) Admito, reconozco y me enorgullece practicar algunos comportamientos “inaceptables” y no me da vergüenza (jaʿāl). Esto no significa que sea un hombre sin valores o que me falte humanidad (ibid., 120-121).

Además de cuestionar la masculinidad dominante, ya que como hombre se ve obligado a reprimir su esfera afectiva y expresar su TRISTEZA, el protagonista resignifica el concepto de lo que es considerado como “bueno” en su sociedad y deja de acogerse a él por la hipocresía que representa. Él reflexiona más adelante en la novela sobre la problemática de la masculinidad heterosexual en el mundo árabe, con la que se va desvinculado progresivamente:

A veces pienso en la diferencia entre la masculinidad y la virilidad. Ambas controlan la polémica no resuelta en el mundo oriental, sobre todo los árabes que sobredimensionan la “masculinidad” con imágenes ilusorias. (...) No soy un hombre que se enorgullezca de su masculinidad ni que la dé importancia, entonces, cuando ella –Wallāda– insiste en recordármelo... ¿acaso me provoca? ¿o coquetea conmigo? ¿o me invita a reflexionar sobre mi respetable masculinidad? (ibid., 136-137).

Además de deconstruir la masculinidad que va unida a los rasgos viriles de protección, fuerza y control que no concuerdan con su manera de ser, el protagonista dirige a lo largo de la novela una crítica a las instituciones que se organizan desde esta lógica patriarcal, como el matrimonio. Esta institución es la causa que genera que ambos, tanto Wallāda como él, se exilien de su país: “A ella la rechazó la religión y a mí las costumbres” (ibid., 158). Eso hace que se genere en ambos ODIO y RESENTIMIENTO en ambas direcciones. Por una parte, Haḏām desarrolla este sentimiento respecto a las costumbres de su tribu como consecuencia del impedimento de contraer matrimonio con la chica que ama por no tener un apellido *qabīlī*. Por su parte, en Wallāda se manifiesta con respecto a las religiones, ya que, como sabea y perteneciente a una religión minoritaria y marginal en su sociedad, no le permitieron casarse con la persona que amaba, un musulmán chií.

- *Si supieras cuánto odio las religiones (...) Las religiones nos hacen diferenciarnos unos de otros, nos deportan de nuestros países y nos prohíben elegir a quién amar.*

- *¿Por eso dejaste Iraq?*

- *Yo no dejé Iraq, renegué de él, me rechazó el racismo que acabó con mi amor* (ibid., 157).

Con Wallāda mantiene muchas conversaciones sobre la dimensión humana, las religiones y el sentido de pertenencia a la nación. Si ya cuando partió hacia Londres se había replanteado que “la nación, la tribu y la religión no eran más que mentiras” (ibid., 33), con Wallāda va superando el arraigado racismo del contexto saudí del que forma parte. Ella le pone en contacto con la cultura iraquí a través de su música (Sīta Ḥākūbyān, Lamī‘a Tawfīq, Zuhur Ḥussayn, Sa‘dūn Ŷābir, etc.) y del contexto multicultural iraquí conformado por múltiples identidades étnicas y religiosas, además de abrirle la mente a una nueva noción del ser humano:

- *¿No es raro que sean todos de una misma nación?*

- *¿Qué hay de raro en eso?, contestó fríamente.*

- *Pues que son suníes, chiíes, armenios, kurdos, árabes, sabeos, judíos y cristianos...*

- *Dentro de cualquier ser humano existe una nación particular. El ser humano no pertenece a ningún lugar, sino a su interior.*

- *¿A su interior solamente?*

- *Tú y yo no pertenecemos más que a nuestro interior”* (‘Abd Allāh al-Našīmī, 2014: 30).

Él le habla de nuevo desde ese MIEDO a la alteridad y la otredad que en Arabia Saudí es producto de un racismo cultural de base que, más allá de la etnia y de la raza, se extiende al plano religioso (Le Renard, 2014: 96) ³²⁹:

- *Tu oración corrobora que eres musulmana, pero no rezas como los suníes ni los chiíes.*
- *¿A qué rama islámica perteneces?*
- *¿No te he dicho que pertenecemos a nuestro interior?*
- *Se dice que la religión es el camino hacia nuestro interior.*
- *Pensé que no creías en las religiones.*
- *Te digo que se dice, no digo que crea en eso... (ibid., 31).*

El protagonista también muestra un rechazo con respecto a la religión debido quizás a la RABIA y al RENCOR que le ha hecho exiliarse de su país. En Londres, no se siente del todo identificado y, a pesar de haberse distanciado de las creencias socioculturales saudíes, las sigue reproduciendo inconscientemente. En esa pérdida identitaria busca respuestas que le den un sentido a su existencia. A este respecto, Wallāda le transmite también una idea de Dios diferente, que tiene más que ver con un punto de vista sufi y espiritual, donde la presencia de Dios más que ser mental se sucede en la conciencia.

A parte de la religión, las conversaciones con Wallāda le hacen replantearse otras cuestiones como el racismo en clave existencial:

Seguía pensando cómo actuaba el racismo en nosotros (...) [y en cómo los países] (...) incluyen a seres humanos de creencias y razas diferentes, pero no pueden hacerles vivir de forma equivalente o tratarlos con igualdad (...) Sé que los seres humanos que beben de los hábitos de la ignorancia y de las tradiciones pasadas son los que destrazan nuestros sueños (ibid., 162, 165).

Al mismo tiempo, su estancia en Londres le supone el reto de verse por primera vez desde el prisma del “otro” por el que anteriormente había manifestado MIEDO y

³²⁹ ‘Abd Allāh al-Našimī señala que quiso tratar este tema en la novela, porque entonces todavía sufrían por este problema. Si bien es verdad que este problema sigue presente, la autora apunta que de tres años hasta ahora se ha reducido en un setenta por ciento con la nueva generación de jóvenes, quienes tienen una visión diferente que ha cambiado la situación (‘Abd Allāh al-Našimī, entrevista telefónica, 2019).

RECHAZO. En Londres, es él el que experimenta el racismo y la islamofobia en “sus propias carnes”:

(...) En la nostalgia nadie puede abrazar nuestros dolores (...) hay algo que nos hace en sus miradas menos que ellos, algo que les hace pensar que son mejores que nosotros y, aunque no lo digan, sus ojos nos lo dicen todo el tiempo: «que viváis en nuestro país como queráis, que practiquéis vuestra libertad de todo tipo, pero continuaréis, a pesar de vuestros intentos, siendo menos que nosotros en todo»” (ibid., 167-168).

Más allá de la crítica sobre la masculinidad aprendida por socialización, las religiones y el racismo inconsciente que forma parte de las estructuras socioculturales en las que vive, tanto de Riad como de Londres, es interesante abordar la perspectiva psicológica e individual del protagonista que nos da claves de su estado emocional. Durante toda la novela, Haḍām experimenta un SUFRIMIENTO relacionado con el sentimiento de pérdida que pone de manifiesto un tipo de dependencia emocional —que normalmente por socialización estaría más vinculado a las mujeres—. Aquí se hace consciente de la dificultad que entraña, como saudí, vincular el amor con las costumbres socioculturales que ha aprendido. Es propenso a esperar mucho del AMOR, por tanto, su percepción de AMOR está vinculada al SUFRIMIENTO:

El amor es un regalo de Dios que no tiene precio. El amor es un estado espiritual, un estado que nos sublima hasta el extremo, en el que caemos en lo desconocido (...) pero el amor es duro... muy duro (...) (ibid., 75) El amor, ¡Dios, cuánto es el amor que nos duele a veces, el dolor no es más que una de las caras del amor!” (ibid., 107).

Entre las presencias, ausencias, MIEDOS y ANSIEDAD que experimenta con Wallāda, el pasado vuelve a su presente a través de un correo electrónico de Laylà, quien le felicita por uno de los artículos que ha escrito y le pregunta si sigue en pie el objetivo por el que se marchó a Londres. Ese correo le devuelve a esa herida emocional pasada con la que intentó poner distancia en Londres. Aparte del correo, el narrador va incorporando en su discurso a modo de corriente de conciencia, otras referencias culturales como, por ejemplo, letras de canciones “I Dreamed A Dream” de Darren Criss. Esta estrategia narrativa permite al narrador hilar su sufrimiento pasado con el DOLOR reciente que experimenta por las ausencias esporádicas de Wallāda:

I was young and unafraid. And dreams were made and used and wasted (...) Nunca supe que hay un estado de sentimientos por el que el hombre supera el placer y lo trasciende más allá: una etapa de seguridad, tranquilidad y espiritualidad. Esto solo lo sentí con ella, ya que fue la única que me llevó a ese inmenso espacio de revelación (...) La última vez que se fue, supe que había algo de mi juventud que me hacía infeliz, algo que continuaba estancado, adherido a un remoto volcán ('Abd Allāh al-Našimī, 2014: 109-111).

Wallāda influye en su estado anímico cada vez que desaparece, pero la última vez que se va, el SUFRIMIENTO que experimenta le impulsa a tomar consciencia de “algo” estancado y que le condiciona desde su juventud: la ignorancia de sus sentimientos por parte de su familia. La revisión sobre su pasado le hace ponerse en el lugar de su padre para comprender que hizo lo que hizo por mantener los lazos de su tribu. Esta reconciliación diluye el RENCOR con respecto a su familia y esto supone el punto de inflexión en la relación con Wallāda, puesto que toma la decisión de dejarla en su siguiente encuentro. En este, tanto Haḍām como Wallāda se remontan a sus recuerdos pasados, conectándose con emociones de PENA y MELANCOLÍA y son conscientes de un final inminente. Haḍām se queda tres días seguidos en la cama sintiendo el DOLOR, permitiendo su TRISTEZA y llorándola. El estado de parón que experimenta le lleva a autotranscenderse liberando mucha información emocional que le afectaba en su vida como, por ejemplo, su dependencia: “Hoy sé que soy un fracasado, porque ¿qué significa tener éxito y glorias literarias si no hay un éxito emocional? La felicidad no se logra si no hay estabilidad. La estabilidad no nos envuelve si las emociones no se incluyen en ella” (ibid., 176).

Como con Laylā, la ruptura con Wallāda se produce una vez más en diciembre, mes al que atribuye inconscientemente un significado negativo quizás porque muchas de sus experiencias traumáticas y conflictos personales se habían producido a lo largo de su vida ese mismo mes. Sin embargo, este es un diciembre diferente, puesto que el protagonista da cabida a esas emociones (el MIEDO, la CULPA y el RESENTIMIENTO) enquistadas durante años en su inconsciente y que se habían vuelto a manifestar en la relación amorosa mantenida con Wallāda. Se da cuenta de que la había idealizado y de que no era tan excepcional como había pensado, sino arrogante y narcisista. La resiliencia final de tomar la decisión de dejar a Wallāda, sobreponerse a esas emociones y asumir su ruptura sin resistirse a ella es el mayor acto de amor que tiene consigo mismo y es

sinónimo de la fortaleza y autonomía que ha ido construyendo dentro de una relación que le lleva a desarticular las estructuras socioculturales de su país, a deconstruir su masculinidad y a ser consciente de sus sombras emocionales inconscientes no sanadas.

5. Cierre del capítulo

El capítulo ha abordado la construcción del «yo» y la noción de autoconcepto que se genera dentro de los diferentes espacios que denominábamos “públicos” (centros comerciales, supermercados, etc.) —más allá de la clasificación europea de división de espacios— a través de las novelas: *Chicas de Riad*, *Los otros* y *Fī dīsīmbir tantahī kullu al-ahlām* (En diciembre terminan todos nuestros sueños).

Con ello, nos proponíamos examinar qué tipo de transgresión o evolución experimentaban los protagonistas, y cómo y en qué situaciones desarticulaban el concepto de reputación (*sum‘a*) y las prácticas culturales patriarcales derivadas de este.

Para ello, se ha prestado especial atención a las relaciones afectivas y amorosas que las protagonistas y personajes secundarios mantienen dentro de los diferentes espacios. Así, considerando el esquema que presentábamos al principio, basado en el modelo de las necesidades humanas de Maslow, y que englobaba tanto plano socioespacial como las subjetividades que surgen en él, hemos podido comprobar que los vínculos que se trazan en las diferentes relaciones amorosas que mantienen las protagonistas son muy diferentes entre sí y ningún caso es comparable al otro en materia social, emocional y conductual, puesto que cada contexto es único e irrepetible, por lo que no es representativo del conjunto de la sociedad saudí. No obstante, las tres novelas tienen un denominador común y es que, en todas ellas, se registran una serie de emociones que parten del sentimiento de reputación (*sum‘a*), de adhesión y seguridad a un grupo, más que del sentimiento del honor, más propio del ambiente familiar.

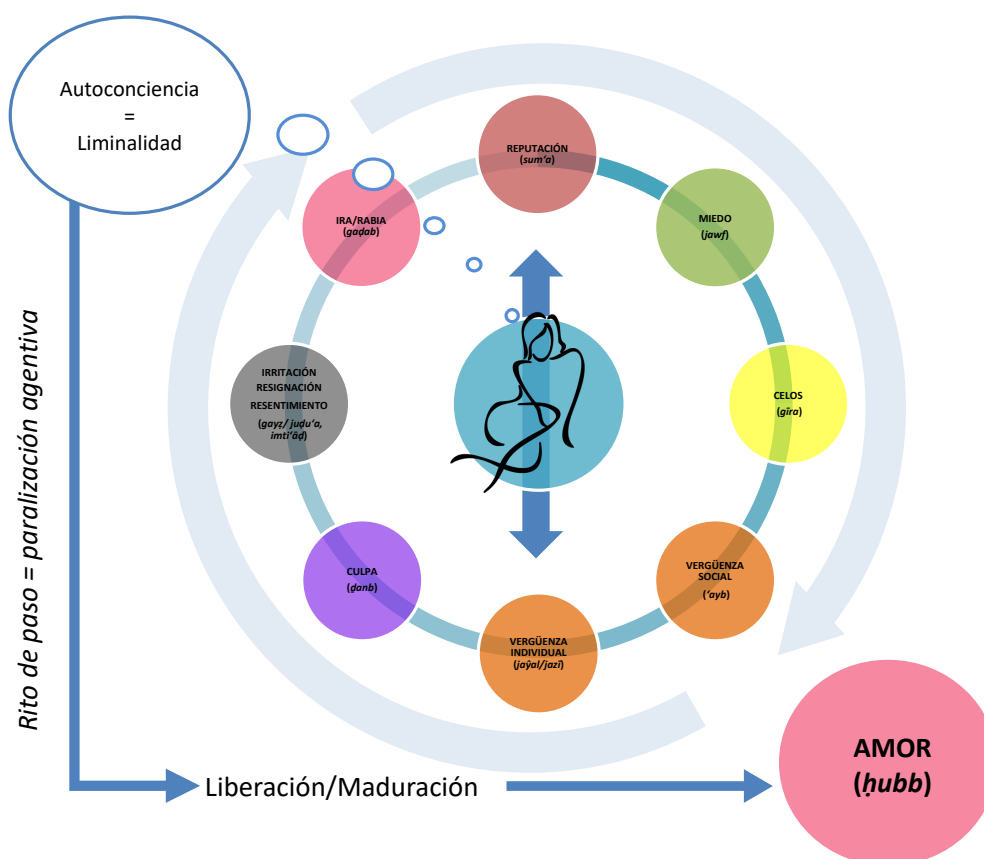


Figura 27. Esquema de emociones en las novelas

© Mercedes Melchor, Beatriz Gómez, Beatriz del Castillo

La liminalidad de los personajes reside precisamente en el paso de la inconsciencia a una nueva conciencia, que denominábamos autoconciencia. De hecho, la primera cita de la novela *Chicas de Riad* comienza con la siguiente cita coránica: “(...) Dios no cambia la condición de un pueblo mientras éste no cambie lo que en sí tiene” (Corán 13, 11), mensaje que, junto al contenido de la novela, podríamos interpretar como una llamada al cambio interno que tiene que ver con la capacidad de afrontar las presiones y circunstancias de aquellas estructuras sociales y sistemas de creencias limitantes, así como la comprensión de todas aquellas emociones y conductas aprendidas socialmente que les causan apego y dolor. Más allá de las emociones aprendidas en sociedad, la personalidad de las protagonistas se construye a raíz de los modelos emocionales de la infancia y los traumas transgeneracionales que arrastran consigo. Muchas de estas emociones, que son inconscientes, se repiten en las relaciones que tienen en la vida adulta, en otro formato y con escenarios muy variados. Si bien estas se convierten en su condena y sufrimiento en un principio, les harán de espejo para mostrarles sus barreras internas, que no son sino una prolongación de aquellas que van proyectando en el exterior. Así,

adquieren la conciencia necesaria para romper con la *performatividad emocional* aprendida, tanto en el círculo familiar como social.

En la novela *Chicas de Riad*, Qamra, Sadīm, Mišayl se involucran en relaciones románticas e idealizadas que reactivan en ellas, y según el caso, el ciclo de emociones que veíamos en el diagrama anterior (MIEDO, CELOS, RENCOR, CULPA, etc.). Este dolor les impulsará a tomar conciencia tanto de sí mismas, como del conjunto de instancias sociales y simbólicas que regulan las normas sociales y morales que las constriñen por su género, pero también por su pertenencia a un grupo determinado y que, por ende, influyen en sus relaciones íntimas. Es cierto que muchas tienen aún dificultad de liberarse del todo de ellas, pero algunas como Mišayl, por ejemplo, comienzan a desprenderse de esa máscara que ha construido de sí misma en relación a su sociedad. Ella acaba comprendiendo todas esas cualidades personales y colectivas absorbidas, que les han llevado a “ser víctimas” y a adquirir comportamientos basados en la abnegación y sumisión, para empezar a asumir responsabilidad sobre sus propios actos y que podemos relacionar con la noción foucaultiana del sujeto ético: “¿hasta cuándo seguiremos siendo cobardes sin tener la valentía y la responsabilidad de asumir los resultados que elegimos, *wīḍar its rayt awr rawnq?* (whether it's right or wrong)” (al-Šānī, 2006:145). Esta interpelación es una llamada de atención de Mišayl a sus amigas para que empiecen a ocuparse de sí mismas y afronten con responsabilidad y madurez su vida.

En el caso de la protagonista de *Los otros*, los numerosos traumas que arrastra, tanto transgeneracionales como otros más presentes en materia religiosa, de género y personal (como la agresión sexual en su infancia) emergen en su cuerpo de forma somática a través de emociones que tienden a repetir un mismo ritual (MIEDO, VERGÜENZA, CULPA, IRA, etc.) en sus numerosos vínculos afectivos. Ella se niega a sí misma y a sus prácticas sexuales por miedo a perder su reputación. Con el único que llega a desenmascararse por completo es con ‘Umar, su amigo y apoyo más cercano que conoce a través del chat.

En *Fī dīsimbir tantahī kullu al-aḥlām*, el narrador-protagonista no reproduce el prototipo de masculinidad de la jerarquía sexual, en el que se atribuyen al hombre las cualidades viriles (protección, honor, valentía) que supuestamente se inscriben por su naturaleza biológica. De hecho, el que la autora elija un hombre como protagonista principal radica en su intención de deconstruir las masculinidades normativas y sus códigos. Haḍām, emocionalmente dependiente, sigue arrastrando una historia pasada aún no cerrada que se vuelve a revelar en su vida mediante la figura de Wallāda. Ella es una

persona evitativa que le refleja la relación de huida que mantiene consigo mismo por el RENCOR y la IRA que sigue manteniendo con respecto a su familia y sus costumbres sociales y tribales, pero es un personaje que influirá en su cambio.

Algunas académicas como Booth y Al-Rasheed (2013) han sido muy críticas con respecto a algunas de las novelistas anteriores, en especial con Raġā' al-Şāni' y Şibā al-Ĥirz. Desde su punto de vista, sus novelas reproducen una fantasía cosmopolita que no es representativa de la sociedad saudí, además de tener sus protagonistas un carácter despolitizado, lo que acaba reforzando el *statu quo* y el discurso *reformista* del Estado. Es cierto que la sociedad saudí niega los placeres sexuales, pero no somos partidarios de hacer generalizaciones absolutas como esta, ya que a día de hoy las relaciones amorosas y sexuales entre hombres y mujeres fuera del matrimonio son más habituales que hace unos años (sobre todo en las ciudades de Yeda y Riad). Como hemos visto, existen numerosas estrategias que, gracias a las nuevas tecnologías, facilitan esos encuentros y que son herramientas que empiezan a poner en peligro las redes de parentesco y las instancias de orden social que las sostienen. De hecho, la autora Raġā' al-Şāni', declaraba lo siguiente: "Young women I know want to be modern, hip, stylish and fall in love, the same as women everywhere. I was never trying to cause a scandal"³³⁰.

Por otro lado, es cierto que en ocasiones las novelas apuntalan el *statu quo*. En *Chicas de Riad*, la narradora celebra estereotipos femeninos, como señala Ishaq Tijani (2019: 3), puesto que la aspiración última de las protagonistas es tener un matrimonio feliz, tal y como vemos plasmado en la figura de Lamīs. Pero, por otro lado, la protagonista representa un ejemplo de mujer saudí que no está sujeto a la imagen preconcebida de "oprimidas" que se tiene por lo general sobre ellas.

Además de esto, la narradora persiste en representar las relaciones sentimentales desde un punto de vista binario, concediendo muy poca importancia a otros personajes *queer* como Arwà y Nūrī. Ambos poseen una identidad de género ambigua que podría desestabilizar las categorías binarias, no obstante, la escasa descripción sobre la identidad de ambos personajes acaba reforzando la ideología heteronormativa. En la novela, detectamos transgresiones a través de algunos personajes como Arwà, puesto que la inclusión de una *buya* podría pensarse como una forma de alterar "the pre-established premeditated harmony of the sexes" (Bouhdiba 2004: 30). Sin embargo, también se perciben algunas contradicciones, ya que la narradora la describe como una chica con

³³⁰ Véase: <https://www.thetimes.co.uk/article/sex-and-the-saudi-girl-m9qstds3mkf>

aspecto físico y conducta masculinas y a la que todas las chicas le tienen miedo por tratarse de una ‘lesbiana’. Esta etiqueta o identidad homogénea que se suele atribuir a todas las *buyāt* de forma automática en el país no es más que parte de una estrategia política y religiosa para estigmatizarlas con mayor razón, a pesar de que su comportamiento y prácticas sexuales estén lejos de ser homosexuales (Nigst and García, 2010: 9). La novela incluso reproduce el tan arraigado discurso de racismo religioso en la sociedad saudí, cuando Lamīs deja de ver a ‘Alī por ser chií y la narradora declara condescendentemente: “Pobre ‘Alī. Era muy simpático y si no hubiera sido chií, Lamīs se hubiera enamorado de él” (al-Şāni‘, 2006: 161). Es decir, el estereotipo sigue presente inconscientemente en el discurso de la narradora y no parece que haya un intento final de trascender esas barreras entre los diferentes grupos, a pesar de que Lamīs dirija una crítica hacia la discriminación basada en el origen religioso (*‘unsuriyya*) por el rechazo que Fāṭima, su amiga chií y hermana de ‘Alī, les genera a sus amigas.

En *Los otros* la protagonista acaba teniendo una relación de amor con su mejor amigo, ‘Umar, un suní que podría representar su ‘salvación’. En este punto, se podría llegar a la conclusión de que la identidad *queer* de la protagonista, que parecía transgresora en un principio, deja de serlo para integrarse en ese mundo de los *otros dominantes* que dentro de su contexto condenan la homosexualidad, así como otras ramas del islam. No obstante, si el final es abierto y deja lugar a infinitas opciones, establecer un juicio conforme a esa heterosexualización de la protagonista y visualizarla como tal, solo conllevaría, como apunta Naved (2016: 81) citando a Massad, a solidificar aún más las categorías sexuales que se establecen a raíz de las relaciones de poder y que se modifican con el tiempo y están en continuo proceso de reconstrucción.

A pesar de las contradicciones, fruto de la sociedad y del sistema dominante, y en oposición a las críticas de las académicas anteriores, podríamos considerar las novelas como transgresoras, puesto que los personajes siguen adelante y evolucionan a pesar del encorsetamiento social al que se ven sometidas.

Retomando a Butler y su teoría sobre la que un sujeto no puede rearticularse sin subordinarse al poder o a las normas que impone (Butler, 2010: 40), y a Saba Mahmood (2012: 23) y su teoría acerca de que las normas forman parte de la propia substancia del sujeto, no es extraño que los personajes se adhieran a unas normas que habitan, que interiorizan dentro de su grupo y que son difícilmente desplazables por la noción de autoconcepto colectivo (se percibe similar a los miembros del grupo y diferente de los miembros de otros exogrupos). Más allá de que las protagonistas sean apolíticas o no se

organicen en movimientos de resistencia colectiva, no hay que quitarle peso a las pequeñas acciones que llevan a cabo a diario, ya que encuentran “fisuras” que les permiten transgredir esos valores y normas sociales, o a renegociarlas con su entorno cercano (familia, amistades u otros círculos sociales).

Los personajes no se enfrentan directamente al gobierno saudí ni pretenden provocar su caída, pero sí lanzan una crítica con respecto al sistema sociorreligioso saudí y arrojan luz sobre la problemática de los afectos y las relaciones amorosas en esta sociedad, tal y como expone la narradora de *Chicas de Riad*:

Doy un beso por todas las velas que se han quemado, pero que han iluminado a las demás un camino anteriormente oscuro, estrecho y accidentado (al-Şānī, 2006: 296).

Gracias a esos vínculos disfuncionales y la ruptura que les precede, juzgada como un “fracaso” socialmente, las protagonistas empiezan a ser más conscientes de sí mismas. Adquieren la capacidad de comprenderse a sí mismas y a sus emociones, por lo que a raíz de esta autogestión emocional se van autoconociendo y ganan la suficiente autoestima para poner fin a su sacrificio personal con el fin de satisfacer las necesidades de otra persona en su búsqueda de afecto. El AMOR que tanto anhelaban, y que venía alimentado por los mitos románticos y las producciones culturales transnacionales, lo encuentran en sí mismas. Aprenden la importancia del desapego y del crecimiento y la autorrealización personal. Esto constituye su verdadera transgresión y *empoderamiento interior*, lo que conlleva en último término una rearticulación del concepto de amor, puesto que ya no solo está vinculado a ese modelo relacional “deseable” y aprendido a través de los procesos de socialización diferencial, sino a ese estado trascendental que los sufíes experimentan en su unión con la divinidad y que Jung se refería como *individuación* o el sí-mismo, es decir, una integración más consciente de lo inconsciente que el cuerpo y la psique han absorbido histórica, cultural y socialmente.

Capítulo 5

Corporalidades sexuadas en el exilio (interno o externo): la transgresión desde identidades transculturales y experiencias traumáticas

«El amor está en el territorio de nuestra imaginación. Si no lo encontramos, tenemos que elegir su significado»

¿Qué significa inventar el amor, Nizār? ¿Por qué nos asusta vivir solos en esta vida? ¿Qué es lo que nos asusta de esta soledad? ¿Es el miedo a la necesidad? ¿O es el miedo a morir sin estar rodeados de nadie?

Dejamos esta vida solos, cuando morimos nadie nos acompaña para enfrentarnos al creador. Entonces, ¿por qué tememos vivir solos si cuando la abandonamos estamos solos también?

Azīr ‘Abd Allāh al-Našīmī, *Dāt Faqd* (2015: 131)

En el fragmento anterior, la narradora, Yāsmīn, que adquiere una posición central como protagonista de la novela *Dāt faqd* (Pérdida de identidad) analizada en este capítulo, retoma uno de los versos de la *qaṣīda* “Māḍā aqūl lahu” de Nizār Qabbānī. A través de él, ella explica la noción de amor como un concepto ligado a nuestra imaginación, relacionándolo con otra serie de términos como invención, soledad, necesidad y muerte, estos últimos con un significado implícito de inseguridad y de miedo.

En este capítulo, a través de las novelas que hemos seleccionado, *Al-Urṡūḥa* (El columpio) de Badriyya al-Bašīr, *Yawmiyyāt ṭālība sa‘ūdiyya fī Mānšistir* (Diario de una estudiante saudí en Manchester) y *Dāt faqd* (Pérdida de identidad), se examinará si las protagonistas construyen una *nueva identidad consciente* con nuevos paradigmas a partir de sus experiencias vividas en el exilio externo (especialmente en Europa) o a raíz de un ‘exilio interno’, que puede darse dentro del propio contexto saudí, cuando se empiezan a identificar los condicionamientos culturales (relacionados con la espacialidad y la temporalidad del contexto en cuestión), o a partir de un proceso introspectivo que tiene que ver con la idiosincrasia y la singularidad de la biografía personal (traumas y memorias pasadas) de cada individuo, como en el caso de nuestra narradora-protagonista del epígrafe con el que daba comienzo el capítulo. La soledad que experimenta Yāsmīn no

es consecuencia de un exilio externo, sino que surge dentro de una relación matrimonial carente de amor que la acabará forzando a emprender un proceso de introspección o ‘exilio interno’. Como veremos, el aprendizaje en soledad es lo que llevará a Yāsmīn a cuestionar modelos y comportamientos sociales y a reflexionar sobre el miedo a la pérdida procedente de un antiguo trauma: la muerte de su padre.

En los capítulos anteriores, habíamos visto que tres eran los factores principales que marcaban las experiencias vitales y las relaciones de las protagonistas en sus diferentes planos (íntimo, familiar, social, profesional, etc.): la socialización diferencial, las instituciones y sociedad que la refuerzan (ámbitos público y privado, leyes, normas de género, creencias culturales etc.), así como los condicionamientos psicológicos y emocionales. En el capítulo cuatro analizábamos la importancia que el matrimonio o *nikāḥ* tiene en la sociedad saudí y cómo esta establece ciertas pautas (con quién deben casarse, cómo tienen que comportarse, qué roles de género se ven obligadas a asumir, etc.) para la concreción de este acuerdo en el entorno o grupo de pertenencia de las partes implicadas. Hemos visto cómo los personajes vivían una serie de relaciones sentimentales que se veían en muchas ocasiones truncadas por las normas a las que debían atenerse de acuerdo a sus grupos específicos o cómo estas influían en su toma de decisiones. Sin embargo, como observábamos, varios eran los casos en los que se daban diferentes transgresiones en su intento de burlar esas normas y mantener esas relaciones que, aunque en algún momento fracasaran, habían impulsado a muchas de las protagonistas a madurar, a asumir responsabilidad por su vida y a dejar de proyectar la felicidad en el otro para focalizarla en sí mismas. En este punto, vamos a retomar el concepto de identidad, puesto que, como vimos, muchas de las protagonistas habían sido capaces de deconstruir sus patrones inconscientes y reconstruir una nueva identidad mucho más positiva y abierta nuevas alternativas.

Según Erikson (1972), la identidad es un concepto que abarca las emociones y representaciones a través de las cuales una persona se conoce y se define a sí misma frente a los demás. Este autor definió el concepto de identidad como proceso y conciencia. En cuanto al proceso, se refiere a ese esfuerzo inconsciente en el que el individuo tiende a continuar adherido a la experiencia vivida y a las normas o creencias de un grupo concreto, mientras que conciencia remite al sentimiento específico que el individuo tiene sobre sí mismo (Marc-Lipiansky, 1978:70). Por tanto, el concepto de identidad de Erikson abarca dos niveles, el individual y el intergrupal, es decir, cómo la persona, en base a sus vivencias y experiencias personales que conforman su personalidad, se define a sí misma

en relación a los otros dentro de su contexto social particular y como este último influye inevitablemente en ella. Asimismo, Brubaker y Cooper (2000) proponen tres definiciones sobre la identidad. En primer lugar, la identidad como fenómeno colectivo en el que se produce la identificación y la categorización que viene dada por el orden social y las leyes impuestas por parte, por ejemplo, de un Estado-Nación. En segundo lugar, y en coincidencia con Erikson, la identidad como autocomprensión o el sentido de uno mismo con respecto a las relaciones sociales, prácticas y tradiciones existentes dentro de contextos locales determinados. En tercer lugar, proponen que la identidad que nace a partir de conceptos como “conectividad”, “grupo” o “comunidad”, ya que mediante la interacción con los otros, uno va construyendo su identidad dentro de los grupos o personas con los que se siente identificado o tiene mayor afinidad. Brubaker y Cooper señalan que ninguna de las definiciones por sí sola podría definir un concepto tan extenso como lo es el de la identidad. No obstante, juntas podrían aproximarse a lo que generalmente se califica como ‘identidad’ (Brubaker y Cooper, 2000: 14). Sin embargo, tal y como afirman estos autores, el intento de contextualizar o categorizar a partir de estas tres definiciones podría reducir, encasillar y allanar la fluidez e inestabilidad de este término, puesto que, desde el punto de vista foucaltiano, la identidad es una práctica de poder que impide a las personas moverse fuera de los límites impuestos.

Asimismo, es necesario atender al concepto de identidad cuando hablamos de exilio. Para ello, nos apoyaremos en el ensayo *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza* (1987) de Gloria Anzaldúa, especialmente en el capítulo séptimo que tiene por título “La conciencia mestiza. Towards a New Concioussness” (2007: 99). En él, Anzaldúa no solo observa la identidad como proceso adquirido desde un marco externo, a partir de las relaciones interpersonales, sino que para ella la identidad es un proceso de reconstrucción, una especie de viaje interno en el que la *sujeta*, a la que llama “nueva mestiza” y con la que se identifica en primera persona, se revisa y reinventa desde las experiencias y circunstancias vividas. Esta idea podría compararse con el concepto de individuación de Carl Jung, que definía como la “integración del inconsciente en la conciencia” (1970: 46), es decir, el momento en el que el inconsciente y la conciencia se unifican dando lugar a una personalidad más amplia y emocionalmente equilibrada, ya que el individuo gracias a un proceso integrador de su «sombra» llega a descubrir su propio ser y alcanza un pleno conocimiento de sí mismo. Para la “nueva mestiza”, sus experiencias, más que tratarlas como una problemática, son lecciones de aprendizaje de las que nutrirse para adquirir el autoconocimiento de sí misma, o lo que ella llama “la

nueva conciencia mestiza”, que se representa como una identidad múltiple que abarca tres voces intercaladas: “yo”, “ella” y “nos/otras”. De esta manera, Anzaldúa, utilizando la primera y tercera personas “yo” y “ella”, se redefine como “nueva mestiza” que traspasa fronteras, tolerando las diferentes identidades que forman su personalidad (chicana/mexicana; anglo-americana) y en las que se entrelazan diversos elementos raciales y culturales característicos de los diferentes grupos, así como aspectos de su personalidad, dando lugar a una identidad híbrida que se halla en un estado de redefinición continua, por lo que sus valores y creencias van cambiando y adquiriendo mayor flexibilidad.

1. Desplazamiento(s) a través del exilio externo e interno: cuerpos en movimiento y sinergias emocionales

We are all hybrids, a mixture of genders and races and nationalities and lands; it is too limiting and narrow-minded to stick to just one category (Joumana Haddad)

El Feki, *Sex and the Citadel* (2014: 55)

El exilio, al igual que la identidad, es un concepto múltiple, inestable, particular, fragmentado e híbrido que tiene un significado diferente en cada caso, puesto que cada exilio, ya sea individual o grupal, adquiere formas y experiencias particulares. Tanto si el exilio es externo, como si es interno (anteriormente nos hemos referido a este último como proceso introspectivo), cualquier movimiento siempre implica un viaje de lo viejo a lo nuevo y, por tanto, constituye una ruptura de paradigmas en muchos sentidos, porque supone una readaptación a circunstancias externas nuevas y el desaprendizaje de una serie de condicionamientos personales asimilados con anterioridad.

Cuando hablamos de identidades en el exilio, entendido este como un espacio físico que se diferencia del lugar de procedencia, es fundamental plantearse la cuestión de lo que significa ese nuevo espacio geográfico. Algunas teorías sociológicas, que vinculan el espacio social con el territorio geográfico, concibiendo la sociedad de manera homogénea y uniforme, han considerado que en el movimiento migratorio se produce una ruptura completa y una asunción de nuevos paradigmas del país de acogida en detrimento de los del país de origen (Lehmann, 2012: 295). Sin embargo, otras han demostrado que la emigración o el exilio no son unidireccionales, puesto que no se produce una plena

desconexión con el lugar de origen. Esta interrelación o vínculo continuo que se sigue manteniendo con el lugar de origen han sido definidos por algunos autores como transnacionalismo (Lehmann, 2012: 296; Glick Schiller, Basch and Blanc-Szanton, 1992: 3). También es relevante el concepto de hibridación de Bhabha, pues el movimiento migratorio está relacionado con el paso a un “tercer espacio” o “in-between space” (Bhabha, 1994: 39), es decir, un espacio intermedio que se configura a partir de la ubicación cambiante de un sujeto que se posiciona entre diferentes culturas, perspectivas y epistemologías.

Sin embargo, algunas académicas como Lehmann (2012) han criticado el concepto de hibridación, considerándolo impreciso, puesto que al fin y al cabo todos somos híbridos de alguna manera y pasamos por procesos en los que los cambios y movimientos nos hacen atravesar por diferentes estados. Para ella, el término de hibridación de Bhabha del “tercer espacio” que define como el espacio que “gives rise to something different, something new and unrecognisable, a new area of negotiation of meaning and representation” (Bhabha, 1990: 211), es demasiado general y problemático. Según ella, la teoría de Bhabha homogeneiza y universaliza en tanto en cuanto ignora las categorizaciones que los Estados-Nación hacen de los individuos y que formarían parte de esa hibridación. Además, la imprecisión del término como ‘espacio fronterizo’ situaría a estas identidades migrantes en un espacio de nadie, quedando así desplazadas y deslocalizadas.

En su lugar, Lehmann propone el término de transnacionalidad, porque al hablar de identidades es imposible ignorar el papel de la nación en la configuración de identidades a través de los macro y micromecanismos que imprimen un determinado orden social y político, así como de aspectos culturales a los que se adscriben como grupo social: “a transnational activity not only transcends the nations but it is also where they begin as people live in nation-states. However, a nation-state is not only a starting point for migratory movements, it can also function as a source of identity” (Lehmann, 2012: 292). Esta identidad transnacional, apunta Lehmann, puede alterarse con el tiempo de acuerdo a diferentes grados de intensidad y en la conexión con el nuevo territorio en el que se vive. De esta manera, se evita universalizar y homogeneizar las experiencias de todas aquellas identidades transnacionales que se resignifican de distinta manera dependiendo del territorio y el espacio social, entendido este como el entramado de relaciones sociales, donde se localicen.

Sin embargo, ambas categorías analíticas, tanto la de transnacionalidad como la de hibridación, son apropiadas para hablar de la formación de identidades, puesto que exploran nociones como la condición migrante, los procesos de transculturación y la relocalización, siempre que se muevan cuidadosamente entre las prácticas sociales e individuales que desarrollan los migrantes para no homogeneizarlas y comprender la complejidad del fenómeno.

De nuevo, es fundamental en este punto retomar de forma más detallada el concepto de *liminalidad* propuesto por Turner (1969), ya que nos va a servir para abordar un proceso de ruptura social, psíquica y personal que se sucede en tres fases. La primera comienza con la separación o desapego del ambiente o grupo de pertenencia, anclado en ciertas ideologías, comportamientos sociales, culturales, y emocionales concretos; categorías fijas que son deconstruidas a medida que se produce ese nuevo encuentro identitario y de contacto con el otro (adaptación a las nuevas formas culturales: códigos, símbolos, rituales, etc.) o a través de un replanteamiento del sistema de creencias, incluso dentro del propio entorno en el que se vive. Ese encuentro conlleva una segunda etapa que es a la que Turner se refiere como “liminal” (1969: 94). Esta constituye una especie de “oscuro túnel”, puesto que da lugar a un choque o ruptura que provoca perplejidad, ya que no siempre es fácil lidiar o relocalizarse en una nueva espacialidad, que tiene poco que ver con los atributos o características del pasado, o resignificarse a partir de esas experiencias pasadas que han generado traumas no sanados. Por tanto, esta situación de ambivalencia y reaprendizaje de nuevas competencias genera contradicciones y choques culturales que Anzaldúa refería como una “saturación de sus fronteras psicológicas” (2016: 135), por la resistencia del inconsciente a cambiar lo conocido y a modificarlo con nuevos hábitos y patrones de comportamiento más flexibles. Esta segunda etapa podría relacionarse con un cierto sentimiento de *gurba* que Cortés (1996:798) define como ‘exilio, ausencia de la patria, vida (...) y lugar de residencia en el extranjero (...) nostalgia, morriña de la tierra’. No obstante, el significado que propone Fernández Parrilla de este término como extrañamiento, refiriéndose a la novela de ‘Abd Allāh al-‘Arwī, nos interesa más, porque, como señala, *gurba* “tiene una doble proyección, hacia el exterior de uno mismo y también hacia el exterior del país, y hacia el interior, en el sentido sufí de vivir en este mundo como un extranjero” (2006: 208). Es decir, ese extrañamiento no solo es consciente y externo, sino que se manifiesta interna e inconscientemente, puesto que la persona sigue aferrada a su identidad, códigos culturales y automatismos

emocionales anteriores, pero al mismo tiempo trata de adaptarse a las nuevas influencias (actitudes, comportamientos, creencias, etc.) a las que se ve expuesta.

La tercera fase, que Turner llama de reagregación o reincorporación, es el último paso en cualquier travesía para cruzar al “nuevo territorio”. Si hablamos de exilio externo, podríamos relacionarlo con la adaptación e integración por parte del individuo de las nuevas creencias y estándares éticos y morales de otra sociedad, pero si hablamos de un exilio interno nos referiremos a ese estado de proceso y asimilación emocional que da lugar a nuevo estado corporal y psicológico más sano y equilibrado (Zammateo, 2016: 69).

Como vimos más arriba apoyándonos en Erikson, en estas dos últimas fases entraría en juego el proceso de conciencia individual. Anzaldúa se refería a este como “la nueva conciencia de la mestiza”. La identidad “mestiza” a la que se refería remite a una *sujeta* que empieza a ser consciente del conflicto identitario, cultural y psicológico que la rodea en la que “a veces no soy nada ni nadie. Pero hasta cuando no lo soy, lo soy” (2007: 85). Es una *sujeta* que se sitúa entre dos culturas, la intersección entre el *nos*/otras, entre su identidad y la de contacto con una nueva cultura, pero con diferentes niveles de adaptación a una y a otra que va más allá de los simples binarismos y que permite deconstruir aquellos imaginarios acerca de la sexualidad, el género, la raza, etc. que han sido fijados como certezas universales.

La mestiza tiene una conciencia feminista y, en último término, emocional, puesto que es el resultado no solo de la identificación o concienciación de todas las estructuras patriarcales que la constriñen, sino que al mismo tiempo va acompañado de un proceso interno o de autoindagación personal que la permite integrar las experiencias que ha tenido a lo largo de su vida:

Every increment of consciousness, every step forward is a travesía, a crossing. I am again and again an alien in new territory. And again, and again. But if I escape conscious awareness, escape “knowing”, I won’t be moving. Knowledge makes me more aware, it makes me more conscious. “Knowing” is painful because after “it” happens I can’t stay in the same place and be comfortable. I am no longer the same person I was before. (Anzaldúa, 2007: 70)

Para toda persona, el ritual de paso al “otro lado” supone una resistencia a la incertidumbre, confusión y miedo, a dejar ir lo que proporciona seguridad, por lo que el

cuerpo se rebela situándose en una posición de *stand by* que “is as necessary as breathing” (ibid., 71). Ese “knowing” implica dolor y miedo debido a la reticencia de la mente y de la inconsciencia a identificarse con una nueva disposición que rompe con las creencias mentales anteriores o con ese algo más profundo que lleva a provocar alteraciones químicas que se quedan grabadas en el cuerpo y en la psique y que cuesta extraer: memorias angustiantes, emociones, percepciones y traumas. Sin embargo, esta posición de supuesta paralización no implica un estado pasivo, “sino que ese dolor puede ser causa de acción” (Asad, 2003: 79). Esa acción dará lugar a una nueva identidad y estado concienciales si la persona es capaz de abrirse a ese movimiento continuo y a nuevos paradigmas.

De esta manera, la localización y relocalización entre culturas que se ha venido proponiendo hasta aquí, nos lleva a contextualizar nuestro caso concreto dentro de la narrativa de ficción árabe. Cabe destacar que en la literatura árabe se ha tratado, por ejemplo, el encuentro con *Occidente* desde el siglo XIX, pero la visión predominante ha sido producto de las obras escritas por autores masculinos, basada normalmente en encuentros sexuales en los que Oriente era representado siempre por la figura de un hombre y Occidente por la de una mujer (El-Enany, 2006: 185). Tal y como apunta El-Enany, esta representación se invierte en la segunda mitad de siglo veinte, cuando las mujeres irrumpen en la escena literaria árabe. En la década de los noventa la narrativa escrita por mujeres alcanza madurez artística, como respuesta a los acontecimientos políticos y sociales (Guerra de Líbano, Guerra de Irán-Iraq, Guerra del Golfo, invasión de Iraq, etc.) que provocaron que muchas escritoras emigrasen por circunstancias diversas. Ello trajo consigo que las escritoras hayan contribuido a cambiar desde una perspectiva cultural, racial y de género esa representación hegemónica y masculinista del encuentro cultural. El exilio, el contacto con otra sociedad, en nuestro caso la europea, y las experiencias de intercambio con otras mujeres, les permitirá a nuestras *sujetas* reflexionar acerca del estatus de las mujeres en otros espacios y cuestionar las relaciones de poder de clase, sexo y raza que se generan en sus propios países. No obstante, las protagonistas no dejan de moverse dentro de unos límites en el nuevo espacio: en el caso de las novelas aquí analizadas como en el resto no se da ningún caso en el que mujeres saudíes mantengan relaciones sentimentales y sexuales con hombres no musulmanes, mientras que sí hay novelas que tratan las relaciones de hombres musulmanes con mujeres no musulmanas. Y ello no porque ese tipo de relaciones no ocurran en la práctica (que ocurren) sino porque se trata de un terreno que parece seguir siendo tabú.

No hay que perder de vista además el enorme impacto que tuvo el colonialismo al reflejar la imagen de un Occidente como espacio de modernidad y libertad frente a un Oriente primitivo y represivo que restringe toda capacidad de movimiento, sobre todo en lo concerniente a las mujeres. Esta imagen estereotipada se extenderá a lo largo del periodo poscolonial, ante las desoladoras escenas de represión de unos gobiernos autocráticos con políticas que contribuyeron al declive progresivo de la economía en los países de la región presentes hasta el día de hoy. Eso produjo que se mirara a Occidente desde otra perspectiva, como emblema de cosmopolitismo, en el que el otro, el europeo, ya no es el dominante y opresor, sino que encarna la libertad y la dignidad individuales, lo que produjo que se generara un sentimiento de inferioridad respecto al otro superior y europeo (El-Enany, 2006: 113).

Sin embargo, aunque el exilio haya influido en muchas de las escritoras árabes, y por tanto, en las saudíes, tenemos que tener en cuenta la especificidad cultural y local de estas últimas. Así, al hablar aquí de migración o exilio en nuestro caso tenemos que considerar desde qué contexto se produce, ya que experiencias de migración son múltiples y diferentes y se pueden emprender por numerosos motivos: necesidades económicas, asilo político, formación, escolarización, reagrupación familiar, etc.

En nuestro caso en particular, las novelas perfilan a una serie de mujeres saudíes expatriadas, que se mueven entre Riad y ciudades europeas, como Ginebra, Londres y Manchester, con recursos económicos y movilidad suficientes para regresar a su país en cualquier momento, puesto que, en su mayoría, viajan por razones personales para formarse en el extranjero, trabajar, pasar sus vacaciones o como forma de escapar a experiencias traumáticas o de las limitaciones impuestas en su sociedad. Retomando lo dicho por Al-Rasheed, las protagonistas de las novelas son en su mayoría mujeres jóvenes pertenecientes al entorno urbano de la ciudad y, por tanto, productos del mercado capitalista neoliberal que crea una cultura consumista, en la que los nuevos productos culturales y las comodidades convierten al amor y la sexualidad en capital material y simbólico (2015: 133-134). No obstante, al mismo tiempo se ven inmersas en una sociedad donde el Estado, comprometido con el nacionalismo religioso wahabí, condena todas aquellas prácticas que juzga como inmorales procedentes de Occidente, sobre todo aquellas relacionadas con la sexualidad. Como veremos, la transgresión sucede fuera, en las ciudades europeas, mientras que sobrepasar los límites en el interior del país, debido a las restricciones sociales, religiosas y legales, normalmente acaba en tragedia, como veremos en la novela *Dāt faqd*. En ese doble escenario antitético, uno que “libera” y otro

que aprisiona, la reflexión y el proceso de conciencia que emprenden las protagonistas acerca de las convenciones de su país no se puede encajar únicamente dentro de los marcos europeos de emancipación femenina y desde esquemas del feminismo “blanco y burgués” que abogan por la “liberación de las mujeres musulmanas” (Abu-Lughod, 2002; Ahmed, 1992).

De esta manera, en las novelas analizaremos, desde cada uno de los contextos localizados, si las protagonistas emprenden un *empoderamiento* una vez enfrentadas y comprendidas las *barreras externas* patriarcales que las limitan, pero también sus propias *barreras internas*, es decir, esos estados inconscientes o viejos patrones de conducta que, por supuesto, no van separados de las anteriores y que se ven influidos por ellas: las emociones que las protagonistas sienten y experimentan en los nuevos espacios que transitan ¿desencadenan en ellas un proceso de comprensión sobre sí mismas? Si esto sucede ¿las permite acaso, en última instancia, adquirir una *nueva conciencia*, una perspectiva más abierta y equilibrada que puede impulsarlas a romper y a redefinir paradigmas?

2. Liberando emociones, desenterrando traumas

Literary art is functional for us in the modern world because it externalizes not just thoughts but pieces of consciousness that can be significant in our understanding of others and ourselves

Keith Oatley, “Worlds of the possible” (2013: 461)

Como señala Oatley, Freud tenía la convicción de que los juegos infantiles podrían extrapolarse al proceso de escritura: “the creative writer does the same as the child at play. He creates a world of phantasy” (Freud, 1985: 131-132; Oatley 2013: 459). De hecho, él se servía de muchas de las historias y fantasías de sus pacientes para desenterrar experiencias traumáticas, ya que la narrativa era para él una herramienta que permitía expresar lo reprimido. Oatley afirma que la escritura cambia la mente, pues se trata de un proceso que ayuda a externalizar emociones y pensamientos inconscientes para hacerlos conscientes y transformarlos en objetos de pensamiento palpables y visibles. Por tanto, lo que Byron J. Good (2012: 519) definía como *unespeakable* o *unspoken*, es decir, aquello que no se dice abiertamente, pasa a ser una realidad de la que se puede hablar. Así, desde

esa forma externalizada de expresión los pensamientos se internalizan de nuevo, pero esta vez desde una conciencia más sólida.

En las tres novelas que vamos a analizar en este capítulo, las autoras perfilan unas protagonistas que experimentarán un proceso transformador a medida que van desarrollando una autoconciencia sobre los diferentes marcos de referencia y sistemas de valores que transitan, adquiriendo así una nueva perspectiva sobre lo que las rodea y sobre sí mismas que se adapta a sus circunstancias. En dos de las novelas seleccionadas, *Al-Urÿūha* (El columpio) de Badriyya al-Bašir y *Yawmiyyāt ṭāliba sa ‘ūdiyya fī Mānšistir* (Diario de una estudiante saudí en Manchester) de Nadā’ al-Rašīd, el exilio externo será el tema central. Ese exilio, a su vez, les llevará a emprender un viaje interior de exploración de antiguos recuerdos y traumas que irán aflorando entre imágenes del presente y otras del pasado relacionadas con la herencia cultural de su país y sucesos históricos que causaron un fuerte impacto no solo en la identidad colectiva, sino en sus historias personales de vida. La otra novela seleccionada, *Dāt faqd* (Pérdida de identidad) de Azīr ‘Abd Allāh al-Našimī, refleja con más precisión a lo que nos referíamos anteriormente como ‘exilio interno’ o proceso introspectivo que tiene lugar dentro del contexto saudí. Como ocurre en las dos novelas anteriores, la protagonista de esta experimenta un proceso de transformación que se presenta de forma disruptiva en la narración, con algunos flashbacks que la retrotraen a su pasado y que la ayudan a indagar en su interior y a ser consciente finalmente de la problemática de su vida, así como de las acciones que le llevaron a un matrimonio que hasta el presente de la narración es causa de insatisfacción e infelicidad. Este proceso interior comienza a cambiar su noción del mundo, por lo que empieza a comprender y a cuestionar el sistema patriarcal de su país, así como a modificar sus antiguos mecanismos inconscientes afectados por otros filtros relacionados con el inconsciente personal (traumas, creencias, emociones, estados de ánimo, etc.) que representan su propio enemigo interior.

Como veremos, el movimiento hace aflorar en las protagonistas e(mocion)es que, como bien indica su nombre, mueven y reactivan los eventos dolorosos y traumáticos mediante viejos patrones de sufrimiento que se repetirán en los nuevos escenarios que se perfilan en el tiempo presente de la narración. Por eso, es necesario definir el concepto de trauma y sus síntomas, tanto físicos como psicológicos, para aplicarlo al análisis de las novelas. Con ello, pretendemos localizar qué situaciones desencadenan en las protagonistas un ritual repetitivo que se manifiesta en estados de ánimo que generan emociones como el MIEDO, CULPA, VERGÜENZA e IRA, pensamientos negativos sobre ellas

mismas, el mundo y los otros, así como comportamientos de autosabotaje e incapacidad de confiar en otros, con el objetivo de observar hasta qué punto logran reconciliarse consigo mismas.

En el capítulo anterior, abordamos el concepto del “otro” de Lacan para hablar de aquellas emociones performativas que se quedaban enquistadas en el inconsciente y daban lugar a repetidos patrones de comportamiento. Pues bien, ese “otro”, que podría ser motivo de situaciones estresantes que surgen a diario y causan impactos corporales y emocionales, también podría relacionarse con una circunstancia de mayor envergadura como lo es el evento traumático, tal y como señala Patricia A. Redick:

Although everyone experience stress during life, traumatic stress is caused by life threatening or self-threatening events that are accompanied by fear, helplessness, or horror. A range of disorders may result from traumatic stressors (...) Associated disorders may include depression, other anxiety disorders, and substance abuse (Resick, 2001: 28).

Como indica Cathy Caruth, la imagen más recurrente en nuestro siglo que identificamos como experiencia traumática es el horror que se vive en un escenario de guerra u otras catástrofes. No obstante, en los últimos veinte años, psicólogos y psiquiatras han investigado acerca de la conexión física y mental que se produce a raíz de otro tipo de experiencias como la violación, el abuso infantil y otros accidentes que son causa de un desorden de estrés postraumático (Caruth, 1996: 11). Caruth define trauma como “the response to an unexpected or overwhelming violent event or events that are not fully grasped as they occur, but return later in repeated flashbacks, nightmares, and other repetitive phenomena” (1996: 91).

Asimismo, aparte de la violencia que se experimenta a través de un evento traumático, hay que prestar atención al impacto que crea la incomprensibilidad del mismo. Hartman define el trauma como una catástrofe interna compuesta por dos elementos contradictorios, en el que el evento traumático que ha sido *registrado* no ha sido *experimentado*. Para que esto sea comprendido es fundamental prestar un mínimo de atención a la neurociencia para entender los procesos inconscientes que tienen lugar en el cerebro, en concreto a los estudios de LeDoux (1986; 1992) o Paul Maclean (1974). Este último propuso el concepto del “cerebro triúnico”, modelo por el cual el cerebro se divide en tres cerebros separados: el cerebro reptiliano o básico, el sistema límbico (base

cerebral de nuestras emociones) y el neocórtex. Goleman (1992), quien retoma los trabajos de ambos neurocientíficos, expone que sería erróneo hablar de un único cerebro emocional, puesto que varios son los circuitos que conducen las emociones experimentadas a regiones cerebrales muy primitivas³³¹. Es por ello por lo que el impacto emocional que genera un trauma puede actuar sin que se produzca una cognición consciente. Este desorden disociativo se graba en el cuerpo y pasa directamente a la psique de forma inconsciente, provocando una ruptura con la mente consciente. Al no haber sido procesada la experiencia correctamente, el recuerdo cae bajo el umbral de la conciencia y permanece anclado en el inconsciente, provocando a largo plazo un efecto pernicioso en la vida mental del individuo hasta que este es capaz de liberarlo.

Por eso, el trauma es la memoria del evento que permanece como “aparentemente real”. Es una referencia perdida de los mensajes sensoriales que ocurrieron durante el acontecimiento en cuestión. Al ser intrínsecamente inasimilable, irrepresentable e, incluso, “irreal” o “fantástico”, la persona no puede comprender con exactitud las respuestas que lleva a cabo tras la concreción de ese trauma al no haber podido asimilar y reorganizar el impacto emocional generado. Lacan denominaba al trauma “encuentro perdido” o “malencontre”, cuyo lugar de percepción se encuentra al otro lado de la conciencia del «yo». Según él, se trata de una imagen registrada, que aunque difusa, no se puede olvidar del todo, porque se repite o vuelve a renacer mediante pesadillas y flashbacks, sin que el punto de referencia sea recordado como tal, por lo que el trauma “no puede ser contestado en términos de real, sino de realismo traumático” (Hartman, 2016: 539-540).

La historia del trauma tiene una función central en la formación de la identidad personal, puesto que la experiencia traumática es una relación paradójica entre la destrucción y la supervivencia. Mc Kinney apunta que el trauma provoca una ruptura de identidad, pero también allana el camino para volver a reencontrarse de nuevo:

³³¹ Es decir, esas memorias y emociones, en vez de ser asimiladas por el neocórtex —encargado de procesar y organizar las impresiones sensoriales—, son enviadas directamente al sistema límbico, y de ahí absorbidas por el tálamo y enviadas por un canal más corto a la amígdala. Esto provoca un bloqueo en el procesamiento del estímulo y repercute en el proceso de memorización de la experiencia. La amígdala, encargada de coordinar las reacciones emocionales, origina una respuesta emocionalmente más rápida, pero a la vez más imprecisa y primitiva, puesto que se corresponde con regiones cerebrales remotas del cerebro reptiliano, responsable de activar acciones involuntarias sin comprender lo que ocurre exactamente. Nos referíamos a estas reacciones, en el primer capítulo, como emociones precognitivas o fisiológicas, puesto que son impulsos instintivos y neuronales fragmentarios que en caso de peligro activan rápidamente la señal de alarma.

Traumatic memory, a memory that by definition disrupts the continuity of identity of self (the trauma as discontinuity) but can also ground the survivor's identity or self (part of who I am is the trauma I remember and the trauma story I may tell). Each person has a unique story, a story of memories that both construct and represent the self at reflected and unreflected levels (Mc Kinney, 2007: 270).

El trauma puede ser concebido también como un *exilio*, una salida inconsciente de la mente, desidentificándose del cuerpo y la psique como forma de protegerse de los acontecimientos emocionales abrumadores, pero también un retorno que permite traer luz a esa oscuridad, generar el “knowing” del que hablaba Anzaldúa para poder así liberarlo: “It forced me to leave my home, but it also freed me” [(Sie)zwang mich, die Heimat zu verlassen, befreite mich aber] (Caruth, 1996: 20-21; Freud, 1982). Anzaldúa denominaba a este estado de ruptura *estado de Coatlicue*:

Frozen in stasis, she perceives a slight movement—a thousand slithering serpent hairs, Coatlicue. It is activity (not immobility) at its most dynamic stage, but it is an underground movement requiring all her energy. It brooks no interference from the conscious mind (Anzaldúa, 2007: 69).

Este “estado de arresto”, entre la movilidad y la inmovilidad, permite a la psique identificar el ritual emocional repetitivo almacenado en el inconsciente debido a acontecimientos de dolor o traumas pasados, ante la incapacidad de la mente en ese momento de asimilar ese impacto.

Freud sostenía que a raíz de esa experiencia perdida se generaban neurosis traumáticas o automatismos que se reactivan como respuesta adaptativa ante experiencias similares (que él normalmente asocia con un deseo sexual reprimido). Las neurosis son la respuesta que surge como consecuencia de los intentos del sistema nervioso por integrar la experiencia o un evento no asimilado —que causa el condicionamiento emocional— en la lógica narrativa. No obstante, el filósofo afirmaba que la continua repetición de este ritual podía llevar de vuelta a la “referencia perdida” del impacto vivido. Freud veía la asimilación del evento como la vuelta de una muerte o estado latente.

Carl Jung, por su parte, se oponía a la afirmación de que la causa de esas neurosis traumáticas estuviera relacionada con la perturbación sexual. En su lugar, las va a interpretar desde un punto de vista más neutral y menos negativo, es decir, como efectos patológicos que continúan vivos en la psique, que no están muertos, porque siguen

influyendo en la conciencia, pero que son el resultado de una “falla de adaptación a la conciencia” (Jung, 1970: 36). Es decir, en ocasiones, la conciencia se ve sobrepasada por algún acontecimiento de gran envergadura al que no puede enfrentarse o comprender con exactitud y, por tanto, se adapta a él hasta volverse consciente, como veíamos con Anzaldúa. De hecho, el *estado de Coatlicue* de la investigadora se asemeja a la teoría junguiana del arquetipo del ánima. Jung concebía al ánima (alma) como lo espontáneo de la vida psíquica, lo viviente que actúa detrás de la conciencia del “yo”, es decir, un resorte que impulsa al proceso cognitivo de la persona, y que se libera a raíz de los acontecimientos vitales y emocionales que vive, y que en ocasiones la conducen a experimentar dolor, ayudando a la persona a establecer una conexión entre el consciente y el inconsciente. Por ello, en última instancia, este movimiento psíquico permitiría al individuo integrar y rearticular sus condicionamientos (pensamientos, comportamientos, emociones) aprendidos por socialización que forman parte su personalidad.

Como veremos, las neurosis que viven las protagonistas van desapareciendo a medida que se suceden crisis vitales o ciertos movimientos que permiten reajustar y asimilar viejos esquemas emocionales, tal y como se refleja con personajes como el de Yāsmīn y su continuo MIEDO y ANSIEDAD ante la muerte, hasta que se enfrenta directamente con ella por medio de un familiar, o con la protagonista de la novela *Yawmiyyāt ṭāliba sa ‘ūdiyya fī Mānšistir*. Su paso por Manchester —ciudad en la que una vez vivió y que tuvo que dejar tras la muerte de su padre y con el estallido de la guerra en su país— en el presente, le hará reconciliarse con eventos traumáticos pasados, cuyas nuevas imágenes le reflejan una nueva perspectiva con respecto a aquellos acontecimientos.

Asimismo, no solo es en el espacio físico y en la temporalidad de la narración donde se plasma ese ritual repetitivo inconsciente, sino que este se revela en la atemporalidad de los sueños de las protagonistas.

Si Freud, en su *Interpretación de los sueños*, leía los sueños desde las conexiones con los sucesos diurnos que eran producidas espontáneamente por el sujeto o con aquellos deseos reprimidos que procedían de un recuerdo infantil, Lacan lo lee en clave de trauma relacionándolo con trabajos más tardíos de Freud acerca de los eventos traumáticos que hemos visto más arriba. Es decir, más que centrarse en el acto de dormir y soñar como hizo Freud, Lacan, según apunta Caruth (1996: 99), se refiere al “despertar”, puesto que los sueños conducen o pueden devolver a esa realidad perdida o traumática que provocó dichos bloqueos.

En las novelas aquí analizadas, las autoras conceden gran importancia a lo onírico como recurso narrativo. Los sueños despiertan a nuestras protagonistas de su letargo, les desvelan traiciones, las reconectan con antiguas imágenes de guerra y catástrofes humanas, así como las inducen a comunicarse con el mundo de los muertos y anticipar lo que ocurrirá posteriormente, lo que da plausibilidad a la ficción.

Con todo ello, en este punto cabe apuntar que cada experiencia traumática es única e irrepetible en sí misma, puesto que cada individuo se verá influido por un contexto, un bagaje y una subjetividad diferentes, tal y como veremos con las novelas seleccionadas, en las que los eventos traumáticos personales —que en ocasiones se transforman en sociales— que viven las *sujetas* juegan un papel relevante a la hora de configurar su identidad. Es importante añadir que esa memoria individual y autobiográfica contiene un valor sociopolítico y psicológico importante, puesto que como señala Mc Kinney: “Narratives of first-person experience are the stuff of psychotherapy and valued for their power to counter totalizing collective historical narratives” (2007:270). De esta manera, esa información individual, también en la ficción, puede revelar un ejemplo más del conjunto de las narrativas traumáticas individuales o de otros acontecimientos históricos traumáticos (guerras, desplazamientos, pérdidas en masa, etc.) que engloban a todo un colectivo y hacen del trauma un fenómeno social que va más allá de la experiencia individual y que tiene consecuencias tanto políticas como sociales, tal y como veremos en la novela *Yawmiyyāt ṭāliba sa ‘ūdiyya fī Mānšistir* (Diario de una estudiante saudí en Manchester) de Nadā’ al-Rašīd.

Así, el principal objetivo del análisis de las novelas seleccionadas es indagar cómo las protagonistas redefinen su identidad en el exilio y cómo este constituye un rito de paso para ahondar en su identidad y en sus estados emocionales. En este nuevo espacio, ya sea un país europeo o árabe, en el que su pasado se va revelando de diferentes modos en la narración (memorias, sueños, eventos históricos, etc.) intercalándose con imágenes y acontecimientos del presente, ¿cómo se van recolocando las protagonistas y reconociéndose frente a un nuevo contexto? ¿Cómo influye el sentimiento de *gurba* en ellas tanto consciente como inconscientemente y qué repercusión tiene en la nueva esfera social que transitan? ¿Cómo se conforma la identidad dentro del espacio fronterizo donde experimentan una continua deslocalización que les sitúa en un estado liminal de intersección tanto a nivel externo como interno? ¿Qué consecuencias tienen las experiencias traumáticas en su vida y cómo las reintegran? De esta forma, la identidad será analizada en una doble dirección: 1) A nivel sociológico: el nuevo territorio que

habitan las protagonistas y que les crea conflictos identitarios, se convierte en una experiencia de género, puesto que las ayuda a cuestionar imaginarios y prácticas culturales e institucionales hegemónicas y misóginas que aún siguen presentes en su sociedad de origen y, por tanto, en su identidad; 2) A nivel ontológico: en la que prestaremos atención a los conflictos internos y condicionamientos emocionales que tienen para ver si son capaces de tomar consciencia de ellos y reconducirlos.

3. Análisis de las novelas *Al-Urÿūḥa*, *Yawmiyyāt ṭālība sa‘ūdiyya fī Mānšistīr* y *Dāt faqd*

3. 1. *Al-Urÿūḥa* (El columpio) de Badriyya al-Bašīr

La primera de las novelas que vamos a analizar es *Al-Urÿūḥa* (El columpio) de Badriyya al-Bašīr, publicada por la editorial Dār al-Sāqī en 2010.

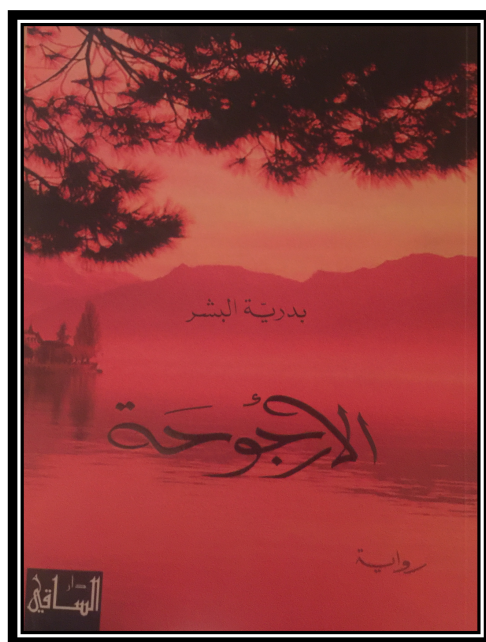


Figura 28. Portada del libro *Al-Urÿūḥa*
Edición 2010 © Editorial Dār al-Sāqī

La trama de la novela gira en torno a tres amigas saudíes, Maryam, Salwà e ‘Innāb, que se conocen en la universidad y a las que las reúne un destino común: la ciudad de Ginebra, diez años después.

Maryam viaja a Ginebra para buscar a Mašarī –su marido– que la abandonó en Riad con sus dos niños. Salwà va a la capital suiza para tratar de verse con su exmarido, Sultān, quien la mantiene financieramente y con el que sigue teniendo relaciones sexuales, después de que su familia la obligara a divorciarse de él. La tercera protagonista, ‘Innāb, decide por cuenta propia irse a Ginebra, después de sufrir un asalto sexual y de haberse casado con un conductor yemení que acaba abandonándola. En esencia, las historias de amor de las tres protagonistas acaban siendo disfuncionales no solo por las presiones que han sufrido viviendo bajo una estructura patriarcal como la saudí, sino también por los traumas que han quedado grabados en el inconsciente debido a determinados eventos que todas ellas experimentan antes de dejar su tierra natal y partir hacia Ginebra.

El espacio, es decir, la ciudad de Ginebra, cobra una especial importancia en la narración dado que está muy relacionado con la evolución de las protagonistas, puesto que su identidad se va conformando en el viaje, en esa ciudad. El exilio externo adquiere ese valor de libertad, en el sentido de que se sienten libres en términos políticos, sociales y sexuales sin las innumerables censuras a las que se ven expuestas en su espacio anterior, Riad, y en sus círculos más cercanos.

En cuanto a la técnica narrativa, la novela utiliza un narrador omnisciente en tercera persona, quien se mueve libremente entre las diferentes historias personales de las protagonistas que se encuentran y se separan en diferentes tiempos y contextos. La técnica predominante de la narración es el estilo indirecto libre, que permite a la narradora reflejar con su propio enunciado los sentimientos y emociones que sienten las protagonistas con respecto a su pasado individual y a su presente compartido en Ginebra. Por ejemplo, la narradora refleja la percepción que tiene Maryam con respecto a la ciudad de Riad durante el periodo estival:

El polvo cubría todo y las tormentas de arena soplaban sin interrupción. En verano solo llueve arena (...) y continúa la tormenta durante días, hasta que el rostro del cielo se convierte en el rostro de una tumba amarilla y pálida. Maryam no sabía utilizar otra palabra más que tumba como metáfora para su ciudad. Pensaba que Riad con su aburrimiento, sus restricciones y sus negras abayas merecía ese sobrenombre. (...) Ella sabía que el polvo no era lo único que convertía a las ciudades en tumbas. Había muchas cosas que hacían a los países tumbas (al-Bašir, 2010: 7-8).

Las imágenes como el ambiente cargado de polvo, el cielo cubierto por esa espesa capa de arena que asciende hacia arriba y la comparación metafórica de la ciudad de Riad con una tumba, además de otra serie de razones que asfixian a Maryam, contrastan con el nuevo espacio: Ginebra. En este espacio “sienten el sabor de la libertad vertiéndose en las tazas de café” (íbid., 51). La imagen que captura la portada y que intuimos remite a Ginebra, es un reflejo de la calma, felicidad y libertad que les proporciona la ciudad. En ella, se encuentran fuera de la doble represión que sufren como mujeres en una sociedad donde, además de estar sujetas al control político y religioso, la presión familiar les fuerza a adaptarse a ciertos valores y normas patriarcales relacionadas con la reputación y el honor. Cabe señalar aquí lo mencionado por El-Enany acerca de que en el periodo poscolonial las novelistas árabes empiezan a escribir sobre el encuentro con Occidente y que, a pesar del colonialismo, mantienen una actitud de aprecio hacia la cultura occidental:

The West for the Arab individual is no longer an oppressor but a savior, a place of refuge from repression at home, a space of freedom with the promise of prosperity (...) (El-Enany, 2006: 186).

El exilio en Europa o en Estados Unidos es un tema recurrente en la novela saudí contemporánea escrita por mujeres. Esto puede deberse a las constricciones a las que aún se hayan sometidas las mujeres en Arabia Saudí. En el contexto de esta novela en particular, un pasajero que viaja con Maryam dice lo siguiente una vez que aterrizan en Ginebra: “[...] Estábamos en el infierno, ¿acaso hemos llegado al paraíso que nos ha sido prometido?” (al-Bašir, 2010: 27). Por su parte, Salwà tiene la percepción de Ginebra como “una gran reserva (...) una zona verde de bosques limpios y en la que sus árboles brillan por la lluvia” (íbid., 48). Sin embargo, mientras Maryam espera la maleta en la zona de las cintas de recogida de equipaje, siente como los saudíes a su alrededor “buscan en su rostro su historia” tal y como es “este hábito árabe de no avergonzarse de vigilar a los demás” (íbid., 28). Ella, a pesar de encontrarse en otro país, “sentía que no había dejado Riad” (íbid., 30), ya que se siente observada por las miradas de sus compatriotas.

Esta sofocante imagen contrasta con una más desenfadada que experimenta Maryam tras su primer contacto con la ciudad de Ginebra, en la que ella se siente FELIZ:

Cuando sube al autobús, ella se siente extrañamente feliz, recordando libremente, sin pena. Por lo que esta brillante mañana evapora las preocupaciones y la persona olvida todas las posibilidades del mal posible y abre su pecho al aire puro y sonríe sin contenerse (al-Bašir, 2010: 29-30).

La narradora extradiegética sabe cada detalle de la vida de las protagonistas y continuamente desafía la estructura lineal por medio de interrupciones o flashbacks en los que las imágenes del presente en Ginebra y el pasado en Riad se intercalan para avanzar hacia el futuro. Estas técnicas narrativas permiten a la escritora ejercitar su libertad a través de los textos y deconstruir aquellas normas heredadas de una tradición misógina y patriarcal. En este contexto es importante apuntar el uso de la intertextualidad en la novela. La autora alude ingeniosamente en su narración a textos significativos de la literatura universal como *Madame Bovary* de Gustave Flaubert, comparándolos con las historias personales de las protagonistas, cuyas relaciones de amor fracasan por motivos de presión familiar y social. El personaje de Emma de *Madame Bovary* es representado por al-Bašir en la novela como símbolo de libertad y placer sexuales para lanzar una crítica al orden de los sexos, pero no a la raza ni a la clase social, ignorando el papel del capitalismo en su opresión. De hecho, es precisamente el deslumbramiento por el lujo lo que llevará a Bovary a endeudarse en sus intentos por pertenecer a un círculo social más alto y ello, junto al abandono de sus amantes, será la causa de su desesperación y suicidio.

La progresiva evolución de Maryam rompe con los esquemas sociales de su sociedad acerca de la sexualidad de las mujeres. La comparación de sus amigas con Bovary es una manera de expresar las injusticias que se cometen con respecto a la diferencia de género, ya que si las mujeres se abandonan a las prácticas sexuales extramatrimoniales, se las excluye automáticamente de la sociedad y se las califica de inmorales. Como explica Ziba Mir-Hosseini, esto tiene que ver con el concepto de la diferencia entre hombres y mujeres en términos de sexualidad establecida por los dictámenes legales de la tradición islámica (2012: 354).

Anteriormente señalábamos que los temas de identidad son siempre problemáticos, y pueden dar pie a una categorización esencialista, siendo así que se trata de una noción inestable, si no vaga y que se va reconfigurando continuamente. Más arriba utilizamos el concepto de *identidad nueva consciente* para hablar de este proceso transformativo que el individuo experimenta lejos de su lugar de origen o de su zona de confort. El sentido de desplazamiento llevará a las protagonistas a experimentar

disociaciones debido a la posición híbrida en la que se encuentran. Maryam, por ejemplo, experimenta estados de perplejidad y contradicción ante la imposibilidad de reconciliar su cultura de origen con la nueva cultura. No obstante, la influencia de esta última se ve reducida en la novela al espacio de Ginebra, puesto que la autora no perfila ningún personaje suizo y europeo que tenga un papel central en la novela, sino que, por el contrario, da la impresión de que traslada la vida y el ambiente de estas tres protagonistas a un nuevo espacio en el que sigue habiendo árabes, mayoritariamente saudíes.

Maryam, en el avión de camino a Ginebra para buscar a su marido desaparecido desde hace un mes, se remonta a su pasado, en concreto a su relación con Mašarī, mientras sujeta en sus manos el libro de *Madame Bovary*. De esta manera, el pasado y el presente interactúan entre sí, ya que el viaje al exilio y esta lectura en concreto la llevan a una introspección en la que recupera algunos de sus recuerdos pasados:

¿Quién era esta mujer? se pregunta Maryam, mientras ve reflejada su imagen en la ventana del avión. Era otra mujer habitada por la tristeza y la ansiedad. Formuló la pregunta de otra manera: ¿Qué había sido de aquella chica que tenía veinte años? La chica hermosa, humilde y romántica que amaba a la gente, a quien no le importaba aparentar con ropa cara ni accesorios y a quien le apasionaban las historias de la gente y sus relatos. (...) Ahora estaba a mediados de los treinta y sus ojos eran fríos como el hielo. (...) Sabía muchas cosas de su pasado o «quizás» más deslumbrantes, pero a día de hoy no se conocía a sí misma. Vivía en medio de un silencio espiritual, se disgustaba rápido de la gente y raramente le gustaba alguno de ellos (al-Bašir, 2010: 9).

La protagonista se ve reflejada en la identidad de sus dos yo-es, el presente y el pasado. Un yo pasado más vital y apasionado por la vida que contrasta con su actual estado de ANSIEDAD y TRISTEZA por el temor ante la anticipación de una posible amenaza futura que está relacionado con la figura de su marido, Mašarī. Quizás ese estado tenga que ver con el posible miedo a perderle, y eso es lo que le causa la continua IRRITACIÓN e IRASCIBILIDAD que mantiene hacia sí misma y hacia los otros. El exilio le hace ver una realidad que aún no está dispuesta a confrontar o aceptar: su soledad. Desde un sentimiento de CULPA inconsciente cree que se lo tiene merecido por no haber cumplido con los preceptos islámicos de manera asidua:

¿Qué es lo que la hizo estar así, rara y solitaria? ¿Fue su destino por creer que algún día habría derechos para la mujer que no se diferenciarían de los del hombre? (...) ¿o

era porque a ella le gustaba la vida civil actual? (...) O era el destino religioso y el castigo que se la asignó, porque ella no volvió a ser la chica obediente que leía el Corán y rezaba mucho (al-Bašir, 2010: 10).

Antes de viajar era plenamente consciente de la distancia que se había producido entre ella y su marido, quien volvía de madrugada y borracho todas las noches. De hecho, Maryam se despierta un día gritando y se dice a sí misma lo siguiente: “¿Quieres convencerte de que él no tiene relaciones sexuales con otras mujeres? ¿Tu marido no se acuesta contigo ni con otra? ¿está castrado? Eh, contéstame” (ibid., 39). Así, esas inseguridades se van reflejando a través de los sueños de la protagonista, si bien ese estado de pasividad y RESIGNACIÓN que mantiene Maryam se va tornando en agencia progresivamente.

Su proceso de ruptura con los paradigmas y códigos morales ya se había empezado a producir dentro de Arabia Saudí tras un incidente que tienen ella y Mašārī con miembros de la *muṭawwa‘*, quienes no se creen que ambos estén casados. Ella le dice a Mašārī: “nosotros estamos casados y lo hicimos, ¿pero qué pasaría si estuviésemos enamorados viviendo a la sombra de la ley?”. Mašārī le contesta: “Lo que hicieron con nosotros no tiene nada que ver con el islam. El islam perdió su moderación el día en que la autoridad y la religión se unieron” (ibid., 2010: 23).

A pesar de que el personaje de Maryam haya tomado conciencia de muchas de las injusticias existentes en su sociedad, sus actos y pensamientos siguen siendo inmanentes a esa virtud de modestia asociada al modelo de feminidad islámica que reprueba a las mujeres de acuerdo a su comportamiento social y sexual, y que ella misma se sigue autoimponiendo inconscientemente. Así que, una vez en Ginebra, desde esa supuesta “feminidad legítima” juzga los comportamientos de sus amigas, Salwà e ‘Innāb, con respecto a las relaciones sentimentales que mantienen y que se asemejan a las historias de sus novelas.

En una ocasión, Salwà comenta que su exmarido, Sultān al-‘Āyī, la sigue manteniendo financieramente aun habiendo contraído matrimonio con otra mujer. A pesar de ser consciente de la relación materialista que ella mantiene con él, Salwà confirma que con el dinero que él le proporciona ella puede hacer lo que quiera. ‘Innāb coincide con ella en que con ese dinero puede conseguir todo lo que necesita, desde comprarse un coche, una casa, viajar, hasta atraer a un hombre más joven que ella a su vida. De esta manera, ella se asemeja a Bovary en tanto en cuanto hace lo que le da la

gana en lo que a términos afectivos se refiere, pero esta fijación por los bienes materiales le hace ignorar el papel central que el capitalismo juega en el patriarcado, por lo que al final acaba siendo víctima de ambos.

No obstante, la diferencia entre ‘Innāb y Salwā es que esta última aprueba el comportamiento de Sultān y lo consiente a pesar de sentir APRENSIÓN y ANGUSTIA dentro de la relación. Maryam, por su parte, reprueba el comentario materialista de ‘Innāb, aferrándose a la decencia moral que suscribe el orden patriarcal, e ‘Innāb le responde lo siguiente:

[...] cuando la sociedad te enseña toda tu vida que eres solo un cuerpo creado para el placer de los hombres, entonces ¿por qué no te dices a ti misma que este cuerpo es una mercancía que puedes vender, la primera mercancía que puedes vender? Al menos es tu propia voluntad, tu cuerpo, y eres libre de usarlo como lo desees. ¿Hay algo malo en hacer eso? (ibid.,111).

Salwā añade:

¿Crees que las esposas, que se ocultan de todas las miradas, y dejan de aprovechar la vida no venden sus cuerpos? (ibid., 111-112).

La exposición y venta voluntaria de sus cuerpos le sigue pareciendo a Maryam una humillación, ya que a nivel privado y público se considera un estigma de acuerdo al orden moral y heteropatriarcal de su sociedad, pero la intervención de Salwā le hace ver que al final no se trata más que de una transacción comercial y una relación sexual heteronormativa que se produce entre dos personas adultas, como ocurre con el mercado matrimonial en el que las mujeres son objetos que se venden como capital simbólico. En este punto es clara la crítica que dirige hacia los matrimonios concertados y endogámicos y los códigos³³² sostenidos por medio del honor y la reputación.

‘Innāb además habla de explotar su propio capital erótico, su cuerpo, con el objetivo de ganar en estatus social. En este punto, no se debe ignorar el rol que el

³³² Si bien el Corán no estipula la presencia de dos testigos para que se convalide una unión matrimonial, ni considera este como un contrato de venta, históricamente y en base a ciertos hadices ha sido interpretado por los juristas como análogo a este, porque se ha visto como un acuerdo contractual. De esta manera, los dos testigos necesarios para el contrato de venta han sido requeridos para establecer el matrimonio, tal y como propugnaba Ibn‘Abd al-Wahhāb, puesto que al final ambos contratos eran de asunto público. Ibn ‘Abd al-Wahhāb permitía la sustitución de un testigo varón por dos mujeres (DeLong-Bas, 2005: 144).

capitalismo ha tenido en la “modernidad” haciendo de la sexualidad y la belleza atributos indispensables para la elección de una pareja. La cultura de consumo ha erotizado a los cuerpos femeninos, los ha hipersexualizado a través de la industria de la moda, la cosmética, la cinematográfica, etc., y ha contribuido, por ello, a reforzar las diferencias de género. Por tanto, aunque las palabras de ‘Innāb parecen una elección personal tomada desde una consciencia personal y autonomía propias, podrían ser resultado, por una parte, de una internalización inconsciente de emociones de RABIA contenida que le llevan a ser reactiva con su propia cultura y rechazarla por completo, pero por otra podrían ser parte de la influencia del consumismo capitalista en Arabia Saudí a través de marcas europeas e internacionales o del nuevo espacio cultural y económico “moderno” que habita.

Maryam le replica lo siguiente: “Lo que dices es radical. Me hace sufrir el que entre tú y el hombre con el que estés no haya una relación verdadera (...) una por la que ambos se sacrifican” (al-Bašir, 2010: 112). Maryam tiene una imagen del AMOR basada en el sacrificio y, por tanto, en el SUFRIMIENTO y la dependencia emocional. En este caso, ella es la que siente la CULPA y la responsabilidad en todo momento del fracaso de su matrimonio y es la que emprende el viaje a Ginebra para tratar de encontrar a su marido desaparecido ya hace un mes. ‘Innāb le responde lo siguiente: “Soy una persona a la que le gusta estar en relación con su cuerpo. Que sea para mí sola. Deja para ti esa historia” (íbid., 2010: 112). Esta postura rebelde, que es tratada con simpatía y desenfado por parte de la narradora, refleja la visión conciliatoria que tiene la autora de Europa y su valoración de la mayor libertad de disfrutar las relaciones amorosas y sexuales en este espacio lejos de su grupo social, puesto que se percibe a través de sus protagonistas, Salwā e ‘Innāb, cómo estas disfrutaban de la vida de la nueva ciudad y sus salidas a clubes nocturnos. La autora, a través de las figuras de Salwā e ‘Innāb, trata de condenar implícitamente muchos de los paradigmas de su sociedad en cuanto a las relaciones entre sexos. Sin embargo, la figura de Maryam está en un punto intermedio, puesto que a pesar de fantasear con tener una mayor libertad, se sorprende de esa “liberación sexual” y juzga continuamente los comportamientos y las relaciones esporádicas que sus amigas mantienen con los hombres, sosteniendo así las creencias dominantes religioso-nacionalistas de su país.

No obstante, los comentarios de sus amigas y las emociones de SORPRESA y DISGUSTO que se derivan de estos, serán el catalizador que llevarán a Maryam a experimentar una crisis de identidad. Su personaje es el que mejor refleja el encuentro entre su país y Europa. Su progresiva comprensión acerca de la sexualidad construida dentro del sistema patriarcal la lleva a replantearse algunas cuestiones como la

obligatoriedad de utilizar determinadas prendas en algunos países, incluido el suyo, para cubrir y controlar cuerpo de las mujeres:

¿Por qué las costumbres pesan más sobre las mujeres que sobre los hombres? ¿Por qué la cultura fabrica jaulas de hierro, ataúdes, cercos y ataduras únicamente para las mujeres? Mira las indias que llevan el sari mientras el hombre se ha liberado de él, así como el malayo de su chal, mientras la mujer malaya sigue llevando la túnica y el hiyab. Las mujeres saudíes salen con sus abayas y nicabs, mientras que los hombres saudíes usan ropa occidental. ¿Por qué la tradición permite que los hombres usen la ropa que quieran, mientras que se castiga a las mujeres por dejar [la casa]? ¿Hacen de las prendas pesadas que las mujeres tienen que usar un símbolo del precio que tienen que pagar por participar en la vida pública? (al-Bašir, 2010: 154).

En cuanto a las otras dos protagonistas principales de la novela, podemos observar que sus experiencias las empujan a desarticular algunas emociones aprendidas socialmente como, por ejemplo, la CULPA y la VERGÜENZA. Esto les permite administrar sus cuerpos y explorar la sexualidad femenina de una forma más libre y sin el peso del honor a sus espaldas, lo que probablemente sea una consecuencia de las historias sobre su infancia y adolescencia que la narradora proporciona durante la narración, pero que omite en el caso de Maryam.

Durante su infancia, Salwà considera que su casa es todo el mundo que existe, hasta que comienza la escuela y descubre que sus compañeros de clase no comparten su apellido. El hogar, desde un punto de vista foucaltiano, puede ser interpretado como uno de los mecanismos de poder que son extensión del poder político, religioso y social (Foucault, 1979:146). La casa es el lugar que le proporciona protección: “El sabor de la seguridad era igual al sabor de las experiencias que necesita el ser humano para crecer” (al-Bašir, 2010: 70). Esa seguridad está basada en la sobreprotección de su madre sobre sus hijos, junto a la presencia de las otras tres esposas de su padre y otras divorciadas que se hacían cargo de todos los hijos. Es un lugar al que se siente apegada y al que acude cuando su segundo marido, Sulṭān al-‘Āyī, la abandona, pero a su vez es un lugar desde donde se la educa y se la impone un poder disciplinario que censura ciertas conductas que no se atienen a la feminidad arquetípica que fija la estructura patriarcal saudí, violando así muchos de sus derechos.

En la sociedad saudí a las niñas se las educa desde pequeñas para que adopten una actitud modesta y de obediencia a la autoridad masculina, ya que deben prepararse para

su destino “casarse y dar a luz” (íbid., 72)³³³, y lo contrario se considera motivo de pecado, vergüenza y degradación. En la historia de Salwà, la principal figura de autoridad la representa su hermano, puesto que el padre está ausente de casa la mayor parte del tiempo ocupado con su trabajo y la recepción de invitados, ignorando por completo las necesidades de sus hijos. Uno de los días en los que ella sale de casa para encontrarse con Sultān, con el que lleva ocho meses casada secretamente, solo con el conocimiento de su familia cercana, su hermano Bandar la sorprende y se echa a llorar para intentar manipularla emocionalmente, diciéndole que teme que los vecinos y la sociedad la califiquen de “chica de la noche” por el tipo de relación a distancia y esporádica que mantiene con Sultān, quien viaja uno o dos meses y vuelve a verla cuando se le antoja.

No obstante, al-Bašir consigue transgredir este modelo de feminidad a través de elementos simbólicos que logran burlar o escapar de esa censura. La autora retoma la imagen de bosque que proponía Rousseau³³⁴, entendida como locus de la libertad, la verdad y la felicidad. Este escenario metafórico se personifica y entabla una conversación con Salwà:

- *Tú eres libre, te mueves, te vas y vuelves, mientras yo me quedo aquí sin moverme, solo sonriendo y hablando con los que pasan por el camino (...)*
Salwā bajó la cabeza y replicó sarcásticamente diciendo:
- *Es verdad que soy libre, pero el infierno es el único lugar al que voy y del que vengo. Una o dos veces he cruzado el paraíso –como tú– sobre un columpio. ¿Envidia el paraíso a los que van al infierno?*
El bosque escuchó con compasión, se rió y dijo:
- *¿Qué más?*
Salwā dijo:
- *¿Envidia el paraíso a Eva? Al menos nadie te empuja un día de tu columpio y te hace caer de él (íbid., 89).*

Los personajes equiparan la demonización de la figura de Eva, en cuya historia el cuerpo femenino conduce al sexo y al pecado, con sus propias historias.

³³³ En Arabia Saudí, este modelo de feminidad islámica se inserta dentro de los moldes consumistas propios de Occidente que no solo comprende los bienes materiales, sino otras actitudes y valores que están relacionados con la modernidad más tardía (Al-Rasheed, 2013: 217), como observábamos más arriba con el comportamiento de Salwā e ‘Innāb.

³³⁴ Santamaría Fernández, A. E. (2013) “El bosque: cobijo del arte y metáfora de regreso desde 1968”, *Anales de Historia del Arte*, 23, pp. 377-391. Disponible en: <http://revistas.ucm.es/index.php/ANHA/article/view/41922/39935>

Inconscientemente se sienten pecadoras y culpables y, en ocasiones, tristes, puesto que las decisiones que han tomado les conducen ‘al infierno’, ya que están en disonancia con las prácticas culturales de su sociedad. En la última frase, vemos una actitud resiliente por parte de Salwà al identificarse con Eva —figura que ha sido denostada por el judaísmo y el cristianismo y más tarde por la tradición islámica— y sentirse FELIZ junto a Sultān. Sin embargo, la frase contiene aún cierto tono de INDIGNACIÓN y RABIA con respecto a su hermano Bandar, pues este informa a sus otros hermanos de su salida nocturna con Sultān, lo que acaba provocando “su caída” y divorcio con este último. El comentario de Salwā podría ir dirigido a criticar aquellas conductas y emociones sociales como la VERGÜENZA SOCIAL (*‘ayb*) que, justificado como término religioso, ha terminado penetrando en las leyes, regulando las vidas de las mujeres y dictando su destino.

El contacto con la cultura occidental es probable que sea una de las razones por las que las protagonistas se vayan distanciando del marco de feminidad islámica que les es impuesto en su país, pero igualmente sus experiencias vitales, que se remontan a veces en el relato a su infancia o las relaciones interpersonales que mantienen y que se entremezclan con su vida actual, les proveen de la facultad para percibir realidades más profundas.

Salwà, por ejemplo, se casa dos veces. En su primer matrimonio vive un maltrato físico constante por parte de su marido ‘Abd al-Rahmān, con el que evita salir a la calle la mayor parte del tiempo por MIEDO a verse agredida por él en lugares públicos. Durante su matrimonio, ella se siente culpable. La dependencia emocional y el MIEDO que tiene a la desaprobación social le llevan a posponer su divorcio una y otra vez, prolongando su SUFRIMIENTO. Después de un año de estar divorciada, conoce a Sultān y se enamora de él. Sin embargo, si bien es verdad que está dispuesta a mantener una relación poco convencional con respecto a los estándares saudíes, su apego hacia él es excesivo y eso se pone de manifiesto en la TRISTEZA exagerada y el sentimiento de abandono que experimenta cuando él se divorcia de ella a petición de sus hermanos. Al igual que en la otra relación, en la que no supo poner límites desde el principio, se obstina en seguir con él, a pesar de que Sultān no está del todo interesado o enamorado como ella lo está de él. En Ginebra es ella quien “le busca y pide verle (...) pero él no se resiste, y por compasión, decide quedar con ella” (al-Bašir, 2010: 59). Sultān es el que fija los encuentros entre ambos, practicando así una dominación sexual continua en la relación y afirmando su poder socioeconómico sobre esta. Así, tiene “carta blanca” para viajar y hacer lo que quiere y disponer de Salwà cuando a él le apetece y así lo requiere. La dependencia

emocional de Salwà está causada, por un lado, por una desigualdad de género institucionalizada que implica que la sexualidad de las mujeres esté subordinada a la reproducción y al matrimonio y, desde el punto de vista psicológico, podríamos también vincular a la ausencia de su padre en la casa familiar durante su infancia. Sin embargo, con el tiempo y los comportamientos de Sulṭān, ella va haciendo consciente esa parte inconsciente que no sabía de ella misma a partir de sus experiencias, pero también con la ayuda de otros personajes transgresores que la rodean, como su madre Nūra. En Ginebra le dice a Maryam:

Mírame, Sulṭān se ha ido, me ha abandonado y no me ha dejado nada de dinero. Toda mi vida me he creído los trucos, pero soy tan tonta que no supe aprender de lo que le pasó a mi madre. No encontré la manera de sujetarme al columpio. El columpio me tienta, lo subo y me olvido de mi misma, pero cada vez que lo pruebo, caigo sobre mi cabeza (ibid., 110).

La personalidad de Nūra –su madre– no entra dentro de los moldes de feminidad impuestos por el patriarcado saudí. La narradora rescata su historia a modo de flashback tras el encuentro de Salwà y el bosque y la historia con Sulṭān como estrategia para terminar de construir la historia de Salwā. Nūra también “se cayó del columpio” tras su primer divorcio y, cuando se vuelve a casar, se promete a sí misma que no se arrepentiría nunca más de dejar a los hombres. Por tanto, su madre rechaza la idea de que las mujeres sigan alargando sus matrimonios si están sufriendo abusos físicos y psicológicos a manos de sus maridos, tal y como le aconseja a su hija con su primer matrimonio: “Aléjate de él, ¿por qué te quedas con él?” (ibid., 106).

‘Innāb es también transgresora y continúa sus estudios en contra de los deseos de su madre. Una vez en Ginebra, sus pensamientos se remontan a su infancia y la narradora trae al presente todas las vicisitudes que vivió de niña. Su condición difiere de la de sus amigas, ya que es hija de descendientes de esclavos que trabajaban en el palacio de la llamada “tía Šarīfa”. Como ella y su madre Zaytūna habían nacido allí, tras la abolición de la esclavitud que tuvo lugar con el rey Fayṣal en 1963, continuaron en él en condición de empleadas del hogar. Desde su niñez se negó a aceptar su tono de piel negro, puesto que creía que la devaluaba como persona. Esto puede estar relacionado con el prejuicio racial que sigue bien presente en Arabia Saudí, como afirma Robert Lacey, “some Saudis practice the most unashamed ethnic snobberies, discrimination on the basis of skin

darkness and facial features” (Lacey, 2010: 75). Pero su actitud está también relacionada con la mala experiencia y el trauma que tuvo con su ex marido, quien solía violarla:

*Sabía que su cuerpo negro era más débil que el blanco; más débil que los muslos blancos —de su ex marido—, muslos que la habían presionado para abrir sus rodillas. Ella se había resistido a ellos tanto como había podido, mientras sus blancas manos no dejaban de golpear su trasero, manos pertenecientes al monstruo que la agarraba y le gritaba:
- ¡Ábrelas, puta! (Al-Bašir, 2010: 124).*

Desde su infancia se dio cuenta de que su piel negra restaba valor a su persona por las historias que le contaba su madre:

[...] las mujeres negras que no tenían maridos, sus tíos hacían todo lo que querían con ellas, noche y día. Incluso cuando sus tíos las abandonaban, las casarían con otros hombres negros, para dar a luz a sirvientes y a esclavos (al-Bašir, 2010: 124).

No obstante, gracias a la apertura y al amor de su madre, que le permitía ser más libre frente a las restricciones que sufrían las demás chicas, su color se acaba convirtiendo en símbolo de su distinción, pero también de resiliencia porque “la deja fuera del círculo de la vergüenza (‘ayb) y la vigilancia” (íbid., 120). La apreciación definitiva de su piel oscura está vinculada a su deconstrucción de las normas patriarcales, que implica el control de la sexualidad femenina. El hecho de pertenecer a una minoría que “no conocía dote, ni himen, ni valor” (íbid., 136) le lleva a deconstruir esa negación, a la adquisición de autoestima y a la autodefinición de su propio cuerpo. Esto le permite entregarse al libre ejercicio de su sexualidad (hetero y homosexual en su caso) “al contrario que las chicas de piel blanca” —como ella acaba afirmando—, lo que estimula no solo su desafío a la opresión racista, sino también a la dominación sexista:

[...] ‘Innāb era la única chica que daba vueltas sola al mediodía; otras niñas eran confinadas a sus habitaciones por sus madres o niñeras. Allí veían la televisión o jugaban con muñecas para mantener su piel de color trigo [...] Las madres de las niñas blancas debían tener cuidado de no dejar que sus hijas cruzasen los límites que se les había trazado [...] ni ignorar las advertencias que les eran dirigidas: No juegues fuera de casa [...] no hables con extraños [...] Ella, sin embargo, no tenía límites ni advertencias [...]

entraba en todas las habitaciones, salía a la calle, jugaba al fútbol con los niños y se sentaba con los criados a los que consideraba su gran familia (al-Bašir, 2010: 122, 125).

La fusión de raza y sexo que perfila la autora mediante la figura de ‘Innāb puede ser interpretado como un intento de conceder un lugar central a esa marginalidad a la que se ven abocadas las mujeres negras tratadas como no-mujeres dentro del sistema hegemónico. De esta manera, la narrativa es una forma de establecer el “lugar de enunciación” de las mujeres, que como ‘Innāb, se sitúan en los márgenes. Así, la historia de la protagonista arroja luz sobre todos aquellos sistemas de control o paradigmas culturales que han sido creados desde posiciones de poder religioso-nacionalistas para proteger el honor de las mujeres saudíes (es decir, para esas identidades “puras y blancas”). Además, la creación por parte de la autora de este personaje de piel negra con un perfil socioeconómico bajo, pero formada y bien educada y que mantiene una relación de libertad con su cuerpo, es un intento de mostrar que la identidad no es solo una cuestión racial o de clase, sino de cultura y conocimiento personal, pues es lo que al fin y al cabo termina marcando la personalidad de cada uno.

Como hemos visto, la narradora retrata las vidas de Salwā e ‘Innāb con mucho más detalle que la de Maryam. Por otra parte, la evolución de Maryam va teniendo lugar a raíz de otras circunstancias indirectas. Sus amigas, que viven la sexualidad de manera natural, así como la experiencia de viajar, le van otorgando una perspectiva transcultural que le ofrece nuevas referencias y formas de ver la vida con respecto a sus costumbres culturales. Maryam termina criticando los “sutiles mecanismos” económicos, sociales y legales que están estrechamente asociados con la autoridad y el poder religioso y político y que ejercen más presión sobre las mujeres que sobre los hombres. Asimismo, el exilio externo provoca un movimiento interno que hace aflorar en ella emociones aún enquistadas de su pasado con Mašārī, como la CULPA y la TRISTEZA, y que se siguen reproduciendo en el presente de la narración en el que se siente decepcionada de no encontrarlo. Con el tiempo, esas emociones serán el catalizador de su transformación personal, puesto que por primera vez decide abandonar ese patrón, disfrutar de Ginebra, “permitirse saborearla sin sentir más dolor [...] y probar “la tableta de chocolate” (Al-Bašir, 2010: 109) antes que sentirse sola y sin objetivo.

De esta manera, la historia de *Madame Bovary*, novela en la que Maryam se refugia durante su viaje, la pone en consonancia con la vida de sus amigas y con su inconsciente. El último capítulo es clave para advertir la transformación de Maryam.

Antes de volver a Arabia Saudí, encuentra en el aeropuerto la novela de *Madame Bovary* que había perdido al principio de la narración cuando empezó a buscar a su esposo. La vuelve a comprar y se acuerda en ese momento de la primera vez que leyó la novela en la universidad. Ella la había interpretado de forma diferente a sus compañeras, quienes habían acusado a Bovary de pecadora por traspasar los límites marcados. En un primer momento, ella también había reprochado el comportamiento de Bovary, pero la había perdonado, había sentido como si el veneno que la mató la estuviera matando a ella también. En el momento de subir al avión, Maryam se compara a sí misma y a sus amigas con Madame Bovary:

Mientras subía al avión, Maryam pensaba que ella, 'Innāb y Salwā eran otras copias de Madame Bovary perdidas en la miseria en búsqueda de un amor que pasó por sus corazones, las tocó, [...], pero que al final desapareció. Todas habían enterrado un amor que las había decepcionado. Habían escapado de sus miserables vidas matrimoniales de las que se vieron obligadas a ser responsables [...] Mientras, sus maridos habían encontrado otros caminos para romper la monotonía de la vida y huir de ellas, cruzando al gran mundo masculino vacío de prohibiciones (al-Bašir, 2010: 158-159).

Y agrega que:

A pesar de que entre ellas y Madame Bovary haya 200 años de diferencia, Bovary había disfrutado de más libertad de las que ellas tenían actualmente, porque, a pesar de su miseria, había elegido amar y luego morir (ibid., 2010: 158-159).

Maryam declara que, al contrario que ellas, Bovary disfrutaba de mayor grado de libertad, pero al mismo tiempo también vivía frustrada por el abandono de sus amantes y por la apatía de nunca estar contenta con lo que tenía. En cambio, los protagonistas de la novela no solo son abandonadas (Maryam y Salwā permanecen aún ancladas en su relación pasada), sino que también son culpadas por la sociedad por no ser capaces de cuidar su matrimonio, exponiéndose así a la miseria moral.

Ella continúa diciendo que, a pesar de su miseria e insatisfacción, Bovary decidió amar, entregarse a los placeres sexuales y al amor extramarital. Es verdad que se enfrentó a algunos de los valores de la sociedad en la que vivía, ya que, al contrario que otras mujeres de su sociedad, supo romper con el código que la comprometía a pasar toda su vida con un solo hombre, su marido Charles. Pero aunque pueda parecer que la lucha por

sus conquistas amorosas y placeres sexuales procedía de una voluntad propia, no lo hacía desde una libertad real, sino desde sus propias carencias para cubrir sus necesidades que nunca llegó a encontrar ni con su marido ni con el resto de los amantes, por lo que termina suicidándose. El caso de ‘Innāb recuerda al de la protagonista de Flaubert, puesto que se entrega a numerosas relaciones sexuales a lo largo de la novela. ‘Innāb disfruta de su vida y de su cuerpo y, por lo que revela la novela, entiende el amor desde el gozo, pero no queda muy claro si también lo hace con respecto al desapego emocional. No obstante, también es víctima, en ocasiones, de la feminidad consumista y capitalista a través de la pretende obtener estatus social y comodidades materiales y simbólicas, representando lo que Al-Rasheed tildaba de “fantasía cosmopolita” (2015: 145).

La relación que Maryam establece con el nuevo espacio y los comportamientos de sus amigas en Ginebra ejerce una gran influencia en el cambio que va experimentando a medida que avanza la narración entre el presente y el pasado. Independientemente de la crisis de identidad entre los valores nuevos y viejos, Maryam va haciendo consciente no solo las estructuras patriarcales que la oprimen a ella y a sus amigas, sino la mísera relación que ha mantenido con Mašārī y que compara con las relaciones que han mantenido sus amigas. Por tanto, al final observamos a una Maryam que se siente diferente, más autónoma, empoderada y consciente tras el proceso personal y transcultural que experimenta y que le lleva a una nueva forma de pensar y sentir.

3. 2. *Yawmiyyāt ṭāliba sa‘ūdiyya fī Mānšistīr* (Diario de una estudiante saudí en Manchester) de Nadā’ al-Rašīd

Otra de las novelas donde se representa la imagen del exilio en Europa es *Yawmiyyāt ṭāliba sa‘ūdiyya fī Mānšistīr* (Diario de una estudiante saudí en Manchester) de Nadā’ al-Rašīd³³⁵, publicada en 2011 por la editorial cairota Sindibād li-l-Našr wa-l-I‘lām.

³³⁵ De los pocos datos que tenemos sobre la autora, sabemos que compagina sus actividades literarias con el periodismo, escribiendo artículos y columnas en numerosas revistas y periódicos saudíes. Además de narrativa de ficción, ha publicado dos poemarios *Kullu ‘āmm wa anta liyya* en 2009 y *Rasā’il al-Nadā* en 2010.

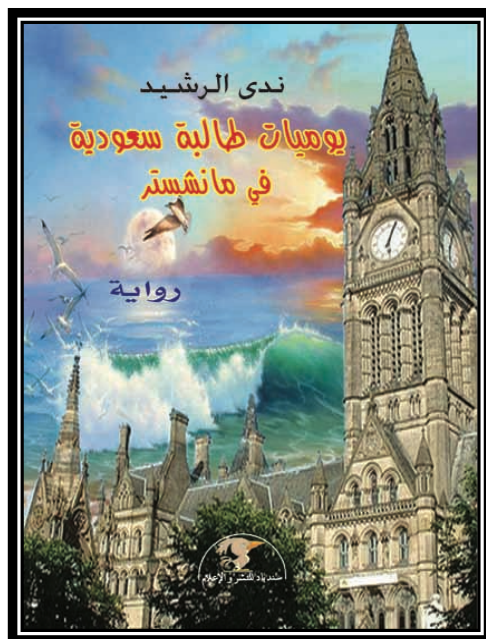


Figura 29. Portada del libro *Yawmiyyāt ṭāliba sa'ūdiyya fī Mānsistīr*
1ª Edición 2011 © Editorial Sindibād li-l-Našar wa-l-I'lām

En la novela, tal y como muestra la cubierta, se hace un recorrido por Manchester, ciudad con la que la protagonista, Wafā', entra en contacto por primera vez cuando se ve obligada por su padre a trasladarse allí para cursar bachillerato y posteriormente entrar en la universidad. Quince años después, una vez instalada en Londres, vuelve un día de visita con su hermano. El tiempo de la narración en presente abarca el periodo de un día, en el que la protagonista va pasando por aquellos espacios que fueron significativos durante su estancia en la ciudad, trasladándonos continuamente del presente al pasado y viceversa. La visita es una *mise-en-abyme* de la identidad de la protagonista, puesto que sus memorias ponen de manifiesto su condición de *sujeta liminal*: de madre iraquí y padre saudí, más concretamente naydí, ella se identifica más con Iraq que con Arabia Saudí, por haber pasado gran parte de su infancia en Basora (Iraq). Con posterioridad es enviada a Manchester para estudiar la secundaria. La novela plantea cuestiones de género, cultura, historia, religión y raza desde la identidad híbrida de la protagonista.

En esta novela, como en la anterior, también vemos reflejado el encuentro cultural con Europa, a la que se idealiza como lugar de refugio, independencia y libertad. La novela se ambienta casi por completo en la ciudad de Manchester.

¿Quién dijo que el exilio te distancia de tu país? Nunca ha sido así. Hay países que te abren sus brazos y te adoptan desde el momento que entras en ellos, pero a veces estás en tu país y sientes la alienación más extrema. (...) Manchester es en sí misma una

hermosa ciudad, como un campo verde, donde hace frío y el cielo está nublado y llueve la mayoría de los días y eso es lo que me hace engancharme a ella apasionadamente (al-Rašīd, 2011: 12, 19-20).

Desde el primer momento en Manchester, ella se siente acogida y menos alienada que en el entorno social iraquí. Durante la visita a la ciudad, le espeta a su hermano que no fue fácil dejar los años magníficos en esa ciudad para vivir “otros habitados por el miedo, la angustia y la división” (íbid., 31); emociones y sentimientos que identifica con su país de origen y que le provocan una frustración continua.

No obstante, Manchester no es la única ciudad que tiene protagonismo en la novela. Mientras toma fotos aquí y allá de la ciudad británica, en esta última visita que le llena de recuerdos, rememora otra ciudad oriental, Basora, de la que no posee muchas fotos, porque la idea de abandonarla nunca había estado en su mente, hasta que fue asediada por la guerra y su familia se vio obligada a marcharse. Por el retrato vívido y detallado que se nos ofrece de la ciudad de Basora, podemos adivinar que esta ciudad conforma un punto clave en la experiencia migratoria de la protagonista. De hecho, es el tiempo de Manchester, el frío y la lluvia lo que devuelve a la protagonista a su infancia, creándose así una conexión entre ambos espacios. Desde Manchester expresa lo siguiente:

Desde pequeña me enloquece la lluvia y es lo único que me hace amar, alegrarme y tener esperanza en la vida. La lluvia duraba largos meses en mi ciudad maternal, Basora, rifle del este y madre de palmeral y lluvia, ciudad de las maravillas y de los milagros (...) Pero Basora nunca vio sonrisas a causa de la avaricia, las guerras, los infortunios, los desastres y las epidemias que sufrió y que acabaron con su gente a lo largo de los años, pero sigue siendo la madre compasiva que da a todo el mundo (íbid., 18)

La lluvia devuelve a la protagonista a la ciudad de Basora, donde habitó en su infancia. Una ciudad en la que la lluvia dura desde noviembre hasta abril, tiempo en el que empieza a caer una lluvia a la que llaman lluvia de verano³³⁶ y sobre la que utilizan el siguiente dicho en dialecto iraquí: “maṭar ṣayf, mā balal elli yamšūn” (la lluvia de verano no moja a los que caminan) (íbid., 19). Sin embargo, la protagonista añade que no

³³⁶ La protagonista la describe como una lluvia en la que el cielo se cubre de repente de nubes, después el cielo brilla y la lluvia empieza a caer con fuerza, con posterioridad sale el sol y seca el barro acumulado durante días.

es la lluvia lo que moja a Basora desde el principio, sino la guerra y la TRISTEZA, a pesar de ser la “ciudad de las maravillas”, puesto que como ella indica es una ciudad histórica, cuna de la civilización árabe e islámica, que acogió figuras tales como el escritor al-Farāhīdī, el jurista Anas bin Mālik, la poeta Rābi‘a al-‘Adawīyya o el asceta, jurista y teólogo Ḥasan al-Baṣrī. Esta herencia cultural se ha visto oscurecida por los acontecimientos que ha sufrido la ciudad de Basora en la historia contemporánea, sacudida por los eventos de la guerra de Irán-Iraq, la segunda Guerra del Golfo, la represión estatal con el gobierno de Ṣaddām Ḥusayn y los posteriores levantamientos que se produjeron en su contra, así como los bombardeos que sufrió durante la Guerra de Iraq (2003-2011).

En ocasiones podemos ver que la protagonista idealiza algunos aspectos de la cultura inglesa sobre la suya propia. Compara los viajes escolares que hacía en Manchester y que solían ser culturales, al contrario que los viajes que se organizaban en su tierra natal, Basora, en los que normalmente iban al campo, a los jardines públicos o al desierto, a pesar de la historia y riqueza cultural de esta ciudad. Esto le lleva a reafirmar sus orígenes, sin rechazarlos, y a valorar la herencia cultural de Basora reflejo de las civilizaciones que acogió: sumeria, acadia, babilónica, asiria, etc.

La autora a través de la protagonista enfatiza en la ficción las omisiones de la historia de Basora, pero también recupera los antecedentes políticos de la historia de Bagdad. Para ello se sirve de la técnica de yuxtaposición en la que su presente de Manchester la pone en conexión con los diferentes eventos de la historia contemporánea de Iraq. Durante su visita, ella y su hermano se sientan en una cafetería que pertenece a un judío iraquí exiliado de Iraq en los años cincuenta. El dueño rememora los acontecimientos que se sucedieron en 1958, cuando mataron al rey Fayṣal II “en nombre de la revolución y el nacionalismo deformado, de una manera cruel, despiadada e inhumana” (íbid., 14) y que dieron lugar al establecimiento de la República de Iraq. La autora, a través de este personaje, recupera esas narrativas ausentes sobre las experiencias traumáticas por discriminación y racismo religioso que experimentó la comunidad judía iraquí³³⁷, que se tuvo que refugiar en la diáspora europea tras la promulgación del *taskit*³³⁸ en 1950. Desde 1941, esta comunidad había venido viviendo ejecuciones, torturas y privaciones económicas por razones religiosas que se incrementarían con la entrada en escena del Partido Baaz y más tarde con Ṣaddām Ḥusayn en 1979. De hecho, lanza una

³³⁷ Eran en torno a los 130, 000 en Iraq. Véase: https://www.youtube.com/watch?v=0gIMyeH_b7s

³³⁸ Permiso para que los judíos iraquíes abandonaran Iraq.

crítica a la fiesta nacional que se celebra cada año con motivo de ese evento y de cómo llevó al país al desastre. El dueño de la cafetería y el hermano de la protagonista se enfrascan en una conversación política acerca del futuro de Iraq y hasta qué punto las diversas etnias y religiones que lo habitan pueden reclamarlo como país propio. La protagonista no da importancia a la conversación, pero sí podemos ver cierta actitud de rechazo a la figura del judío: “Los judíos son judíos, una maldición, una enfermedad maliciosa, donde quiera que estén y donde quiera que vayan” (íbid., 16) que sigue formando parte de sus creencias socioculturales. En este sentido, también podemos observar que el trauma que vivió la comunidad judía debido a la opresión sistemática por parte del régimen pero también por parte de miembros de la comunidad musulmana iraquí se transforma en transgeneracional entrelazándose con el presente.

Tras esta conversación, ella y su hermano deciden visitar todos aquellos lugares transitados por ella cuando vivía en la ciudad: “Me pregunto cómo serán mis sentimientos, si estaré feliz o más triste que antes y si me diré «me gustaría no haber venido aquí», y quizás encuentre extrañas sorpresas que el destino me ha preparado con anterioridad” (íbid., 23).

A partir de aquí, las imágenes del presente y del pasado se van a fundir como si fueran caras de la misma moneda por medio de los numerosos flashbacks que se van sucediendo. La narración es disruptiva y le permite a la protagonista deconstruir y reconstruir su identidad y personalidad a medida que se va reencontrando con lugares pasados que le hacen evocar desde su posición presente todos aquellos recuerdos relacionados con ellos y que va articulando y haciendo consciente en su presente.

El primer lugar que visita es su primera casa en Manchester. Un lugar en medio de la naturaleza con un jardín, lleno de rosas de damasco y rodeado por una pequeña valla de madera blanca, “no como los muros de la prisión o centros de detención sino al igual que las historias del mundo Disney” (íbid., 26). El espacio verde contrasta así con el espacio árido de su país y los altos muros que suelen rodear a las casas. Aquí vivió como hija de acogida de una pareja de Singapur sin hijos. Así, su exilio le pone en contacto desde un primer momento con perspectivas y culturas diferentes, aparte de la influencia que va teniendo en ella la sociedad inglesa de Manchester. Ese contacto cultural le lleva a reflexionar sobre las mujeres y la diferencia de sexos, como vemos, por ejemplo, con la historia que retoma en su presente sobre ‘Ā’iša, una de las primeras amigas que tuvo nada más llegar a Manchester. Un día, ‘Ā’iša la invita a cenar a su casa y es entonces cuando la protagonista conoce a su marido, Mamdūh, cuya presencia y miradas le hacen sentir

incómoda. Este encuentro, aparte de lo que ya sabía sobre él y las restricciones que le ponía a su mujer en muchas de las esferas de su vida, provoca no solo que la protagonista se aleje de su amiga, sino que también es un punto de inflexión que la lleva a hacer una crítica feminista sobre la representación estereotipada que se tiene de las mujeres árabes en general —en su caso concreto de las mujeres saudíes e iraquíes— para desligarlas de ese papel de víctimas en un doble sentido: desde la mirada masculinista cultural de la sociedad de la que provienen, pero también desde esa mirada eurocéntrica y colonial que se tiene sobre ellas. Desde esa doble mirada, la narradora-protagonista (intradiegética) cuenta su historia desde un “yo” interseccional a modo de autobiografía, que interconecta diferentes espacios físicos y temporales y que se identifica con el sufrimiento de las otras mujeres que aparecen en la novela. Así, el recuerdo de la historia de ‘Ā’īša en su presente la conduce a un pasado anterior a esta, es decir, a su infancia y a la educación que recibió por parte de su madre.

Su madre era una mujer muy autoritaria y eso podría atribuirse a su incapacidad por controlar a su marido. Sus castigos consistían en golpes o en negarse a darles la propina diaria, empleando mayor dureza con ella que con sus hermanos varones. Además, su madre no concedía ningún tipo de libertad de expresión ni permitía que se hablara de asuntos prohibidos que supusieran una deshonra en una sociedad en la que las mujeres deben representar sus roles: “El amor verdadero viene tras el matrimonio, en cuanto a este, todo es actuación e innecesario, además de los chismorreos de la gente” (íbid., 39).

Su madre siempre les contaba historias de chicas negligentes y desconsideradas y que habían perdido la virginidad antes de casarse. Como ya vimos, el concepto de virginidad es el que mide el honor y la reputación de la familia por lo que encierra emociones sociales, como la VERGÜENZA (‘ayb o ‘ār) que emergen debido a la desaprobación social y el MIEDO a lo femenino, así como otras más individuales o autoevaluativas como la CULPA que experimentaría la chica que ha cometido tal “falta”.

A partir de este recuerdo, la narradora, en su paso por cada uno de los lugares significativos de su vida en Manchester, empieza a revivir las numerosas historias de los personajes transgresores que pasaron por su vida en la ciudad. Durante su etapa en Manchester, estos personajes supusieron un punto de partida para desarticular los paradigmas dominantes de su cultura llevándola a un estado de ambivalencia que vemos reflejado a raíz su segunda visita a la ciudad, quince años después. Su visita es un retorno a los mismos lugares desde una nueva posición y un nuevo cuerpo, transformándose en

“una vuelta a casa”, puesto que le permite reconciliarse definitivamente con su entidad psicológica y corporal:

Siento que volví a mí misma de alguna manera, después de que la crueldad de los días me hiciera perder el corazón; por eso, siento como si la calidez se deslizara entre mis costillas, me siento en paz. Los lugares no mueren, permanecen para reconocernos cada vez que los visitamos y no olvidan ni nuestros suspiros, ni nuestros pasos, ni el eco de las historias (al-Rašīd, 2011: 69).

En su nuevo *ser* regresa a cada uno de los lugares por los que transitó, aunque algunos hayan desaparecido, como la escuela y la residencia de monjas en la que vivió, que reconoce por algunos de los elementos (árboles, tiendas...) que aún continúan en su lugar. Es este recorrido por los recuerdos el que sitúa a la protagonista en una intersección, es decir, en una ambivalencia que rescata valores de ambas culturas. Así, mientras el agua de la lluvia moja sus pasos y despeja el ambiente, rememora esas memorias pasadas vinculadas a esos lugares que perfilan diferentes historias y que vuelven a aflorar emociones contenidas. Embargada por una “inundación de tristeza” (íbid., 70), mientras las imágenes y los rostros del pasado pasan por su mente tal cual eran y la saludan, va reconciliándose con su interior.

Entre ellos está el rostro de Charlie. Charlie es la dueña de su primera casa. Un día cuando les invita a cenar a la pareja de Singapur y a Wafā', esta última expresa una INDIGNACIÓN exagerada, como consecuencia de sus esquemas socioculturales, al descubrir que Charlie vive con un chico malayo sin estar casada. Esta vivencia pasada aviva en ella el estado de TENSIÓN y DESASOSIEGO que sintió aquel día como resultado de ese choque cultural que la dejó perpleja. La Wafā' actual se acuerda de esa Wafā' todavía inocente y atrapada entre dos culturas con valores y sistemas de creencias diferentes. A partir de esta colisión psicológica, comienza a experimentar una lucha interna que la llevará a hacer una reflexión sobre las mujeres británicas y las árabes: “la educación y los principios nos han dado fe e inmunidad para todo tipo de vicio (...) la mujer en mi país se protege de todo lo relacionado con el hombre” (íbid., 48). La figura de Charlie desencadena en ella emociones fruto de los valores sociales que aún siguen formando parte de sus creencias. Por un lado, el predominio de los principios morales y la institución matrimonial por encima de las relaciones extramatrimoniales, causa de

VERGÜENZA SOCIAL (*‘ayb*) e INDIVIDUAL (*jaýal*) y, por el otro, el clasismo arraigado³³⁹ que le hace criticar el que una mujer de clase alta como Charlie esté con una persona de otra clase social más baja. Por tanto, la Wafā’ adolescente encuentra tan amenazante la figura de Charlie para sus creencias que inconscientemente la mira con DESPRECIO por su comportamiento. Charlie se percata de ello y decide encontrar cualquier excusa para echar a Wafā’ de su casa.

Tras la visita a su primera casa, Wafā’ le insta a su hermano a pasar por la residencia de monjas en la que vivió después, pero se da cuenta de que el edificio ha desaparecido. Allí rememora el rostro de Ŷūlī, una estudiante de su universidad de la que descarta inmediatamente su origen árabe porque fuma y es que “la costumbre de fumar en las mujeres se considera vergonzante (*‘ayb*), por eso, las iraquíes no fuman excepto en secreto” (íbid., 71). Al enterarse de que Ŷūlī es de Bagdad, la protagonista se ve de nuevo sorprendida por su comportamiento, puesto que contrasta con esos límites rígidos por los que están regidos sus hábitos y conductas. Ambas se hacen inseparables, y Ŷūlī al sentirse sola, vacía, TRISTE y DEPRIMIDA se traslada a la residencia con ella. No obstante, esta última comienza a tener una actitud iracunda y autoritaria con Wafā’, culpándola y amenazándola por cualquier nimiedad. Asimismo, la FELICIDAD que dice tener Ŷūlī en Manchester se debe a una actitud de rechazo hacia su propia cultura o al complejo de inferioridad por intentar emular a esa cultura que ve como superior a la suya. Eso la lleva a no querer mantener ningún tipo de relación con las mujeres árabes ni musulmanas, pero sí con sus homólogos masculinos. Igualmente, manifiesta hacia Wafā’ una actitud de RECHAZO y CELOS desproporcionados cada vez que la protagonista recibe más aprobación externa que ella por parte de sus profesores y compañeros de clase o hace nuevos amigos. La dependencia de Ŷūlī se ve reflejada en la relación que mantienen. Al principio, esta última se compadece de ella por los ataques nerviosos de su amiga y cede a todo lo que le dice, pero al mismo tiempo aprende con Ŷūlī a poner límites y lejos de enfrentarse con ella, se empieza a desentender de la misma: “desde aquel entonces, marqué en rojo su nombre (...) nunca la abrí el corazón ni confié en ella. Al mismo tiempo, nunca refunfuñé ni la reproché nada, pero le mostré indiferencia” (íbid., 83). Eso le lleva a actuar, a alejarse y a abrirse camino para hacer otras amistades como la de Wişāl. Un día Ŷūlī busca a Wafā’ y llora desconsoladamente, porque su novio, Muş‘ab, rompe la relación debido a

³³⁹ Le Renard señala que las discriminaciones por clase (*tabaqiyya*) tienen menos que ver con religión que con aquellas tradiciones anti-islámicas que eran perpetuadas por gente que no había recibido educación y que están extendidas aún en la sociedad saudí (2014: 96).

la presión familiar. Wafā' no se explica cómo Ŷūlī no es capaz de ver la postura sumisa y dependiente que había adoptado en la relación con Muṣ'ab: "No puedo imaginar como la chica puede darle todo su amor, así y con esa facilidad. Ŷūlī no es tan tonta hasta el punto de someterse a Muṣ'ab" (al-Rašīd, 2011: 97-98). La confesión de estos pensamientos a su amiga Wiṣāl hace que esta última le cuente el trauma que vivió Ŷūlī. Farīd, el hombre al que amaba, muere en lo que se intuye en la novela como un accidente de coche, aunque en realidad todo el mundo sabe que no es más que un asesinato disfrazado por el gobierno, ya que Farīd era comunista y activista político. Esta súbita pérdida supone tal esfuerzo mental para ella que es incapaz de digerirlo o gestionarlo emocionalmente, de ahí que sea su cuerpo el que asuma esta primera línea de defensa. Su primera reacción fisiológica es tan intensa que se pone enferma y empieza a tener ataques de ANSIEDAD. De ahí que sus neurosis y comportamientos exagerados, exigencias y sensación de vacío tengan que ver con el trastorno de estrés postraumático que sufre. Eso le hace comprender a Wafā' la conducta que tiene esta en sus relaciones interpersonales y sentimentales, dado que no ha sido capaz de liberar el DOLOR inconsciente de esa pérdida.

Su amiga, Wiṣāl, es una chica iraquí que coincide en la residencia de monjas con la protagonista y que va a Manchester para estudiar un máster de física. La protagonista la describe como una chica humilde, transparente, pero sobre todo como una mujer fuerte, atrevida, con confianza, sin miedo ni vergüenza de lo que los demás piensen de ella: "¿Por qué temer? ¿de quién?" (íbid., 111). Es un personaje conciliador que intenta mostrar a la protagonista una perspectiva diferente del pueblo iraní por el que esta última mantiene una actitud de rechazo, debido a esa enemistad árabe-iraní, sus rivalidades regionales y las consecuencias que tuvo en Iraq la Revolución iraní, cuando los chiíes se rebelaron contra el gobierno baazista y Ṣaddām Ḥusayn, al poco tiempo de llegar al poder, emprendió una represión brutal contra ellos. Acontecimientos todos ellos que son representaciones construidas por la historia oficial iraquí y también por la saudí (no olvidemos que su padre procede del Nayd).

(...) Después de lo que nos hicieron, vienes y me dices que te gustan y que se merecen un respeto (...) Lo que sé de ellos es que no les gustan los árabes, especialmente los iraquíes. Ellos consideran Iraq herencia de sus antepasados y si estuviese en sus manos dirían que el profeta es persa (íbid., 109).

Wiṣāl, sin embargo, enfatiza las omisiones de la historia en la novela y le espeta lo siguiente:

- *¿Quién dice esto? ¡Esas palabras no son ciertas! (...) Es un análisis potencialmente más grande que la edad que tienes. Te veo que maduras una idea con una rapidez increíble (ibid., 109).*

En vez de ver la ironía y el significado entre líneas que guardan las palabras de Wiṣāl y esa crítica implícita a la historia hegemónica iraquí, la protagonista se toma ese comentario como un cumplido que hace aumentar su confianza y plantear sus pensamientos sin tener dudas sobre ellos, en vez de abrirse a escuchar una interpretación diferente de la historia.

El personaje de Wiṣāl la desorienta, pues va descodificando en ella normas que han sido interpretadas como islámicas, pero que más allá de eso tienen un componente social, como por ejemplo la discriminación (*tafrīq*) hacia la comunidad chií a la que Wiṣāl da voz, sin apoyarse en la historia nacional del país, sino a través de la representación de una identidad determinada, como es su novio Muḥammad, uno de los jóvenes que apoyaron la Revolución iraní. La protagonista, que todavía conserva las creencias culturales y religiosas que ha recibido, mantiene un diálogo con su amiga acerca del amor y del matrimonio a través del cual su “yo”, aún identificado con las estructuras socioculturales de su país, irá experimentando una progresiva evolución por las palabras de su amiga que le causan SORPRESA y harán temblar los cimientos de su identidad:

-Pero él no es árabe

Dijo:

-Me da igual, ¿no somos vecinos?

Le dije sorprendida:

- Somos vecinos conflictivos, pero ¿tu familia está de acuerdo?

Me contestó:

- Trataré de convencerlos tanto como me sea posible, porque no encontraré a un hombre como él, que tenga las mismas cualidades. Él es sincero y honrado, me quiere y teme por mí, encontré en él lo que esperaba.

(...)

- ¿Cómo, Wiṣāl ? Nosotros somos árabes...

Contestó con cierto desafío:

- *No me importa siempre que haya amor*

- *Pero, ¿el amor es todo? No creo que el amor sea suficiente.*

Contestó decidida:

- *Sí lo es. Es la columna vertebral de la vida.*

(...)

- *¡Ay, amiga! ¡Cuánto temo que te arrepientas! Temo por ti y por los comentarios de los demás y de sus dimes y diretes que no te dejan en paz y te hieren...te están vigilando (...)*
(al-Rašīd, 2011: 118-119).

En esta conversación aparecen varios puntos importantes. En primer lugar, a Wafā' le choca que Muḥammad no sea árabe, por lo que una vez más vemos que su sistema de creencias sigue albergando ese racismo arraigado y discriminación por la no pertenencia a la comunidad árabe, dado su origen iraní y chií. Esta condición es otro impedimento para que la familia apruebe la relación por razones de honor, ya que las normas socioculturales que se han ido introduciendo en la tradición islámica son más fuertes que las religiosas³⁴⁰. Teniendo en cuenta que el padre de la protagonista es saudí, la influencia de las normas y leyes del país se hacen manifiestas en las palabras de Wafā'. En Arabia Saudí se prohíbe por ley el matrimonio de suníes con chiíes, puesto que el chiismo está considerado una secta que se ha apartado del verdadero islam, una amenaza a la pureza, suní, de la nación; categorización que no se hace en otros países de la región, pues se les considera musulmanes. Esta prohibición se extiende al matrimonio de una mujer musulmana con un *kāfir*, es decir, con un cristiano, judío o perteneciente a otras religiones (Al-Rasheed, 2013: 124). No obstante, el elevado número de saudíes expatriados ha supuesto un desafío para el establishment religioso en términos de matrimonio, porque muchas saudíes se han casado en los países en los que se han establecido. Por ello, aún hoy insisten en que viajen acompañadas de un tutor, aunque esto no es obligatorio mientras sean autorizadas por este último.

Para Wiṣāl la nacionalidad o la pertenencia religiosa no es importante mientras haya AMOR, algo que la protagonista rechaza en detrimento de la reputación y su importancia. La expresión del AMOR personificado en la figura de Wiṣāl desarticula esos

³⁴⁰ Ibn 'Abd al-Wahhāb consideró que para que tuviera lugar el matrimonio el hombre tenía que tener un "estatus igualitario" al de la mujer. Esto fue malinterpretado por muchos de los juristas posteriormente según las principales fuentes de derecho, puesto que, como afirma Ibn 'Abd al-Wahhāb, el Corán y el hadiz consideran que el estatus como musulmán es suficiente para confirmar ese estatus igualitario, más allá del "estatus social, el color de la piel y la afiliación tribal" (DeLong-Bas, 2005:145) y que en último término es el tutor el que determina ese estatus.

límites y fronteras culturales que se imponen sobre el cuerpo femenino e impiden su elección, pues se trata de un objeto vulnerable que hay que proteger y otros deben elegir por él. Wiṣāl le dice a Wafā’:

- *¿Por qué te destrozas con todos estos obstáculos, Wafā’? ¿Por qué no los dejas y vives tu vida así, tal y como Dios la escribió?*

- (...) *Esta soy yo, siempre preocupada y pensando en el futuro, el mundo es un engaño, Wiṣāl, no creo en él. Además de que siento que mi padre me trazó un camino que no me gusta* (al-Rašīd, 2011: 123).

Wafā’ sigue aferrada a esas prácticas y disposiciones culturales, no obstante, la influencia de Wiṣāl va modificando sus referencias y su noción del mundo:

Me pregunto si fuera árabe, ¿me alegraría por ella y lo aceptaría? El amor es mucho más grande para que sea colocado dentro de un rango racial. Dicen que el amor no tiene sexo, ni color, ni religión, pero nunca me convenció esta lógica ¿Nos han educado para ser racistas sin saberlo? (ibid., 122).

En este monólogo interior se hace evidente la posición ambivalente que va adquiriendo la protagonista, quien intenta comprender el concepto del AMOR, distanciándose racionalmente de esos prejuicios hacia la comunidad chií, con la que hay una larga historia de enemistad, y que se perpetúan de una generación a otra.

Igualmente, aparte de estas estructuras histórico-sociales es importante destacar el parentesco emocional que la protagonista tiene con su padre, quien, como figura autoritaria que es, ignora los sentimientos de MIEDO y ANGUSTIA de la protagonista cuando este la obliga a estudiar en Manchester en contra de su voluntad: “Me sentía abrumada ante la falta de coraje para enfrentarme a él (...) no sabía cómo discutir el asunto y cuánto deseaba poder hacerlo (...) pero sentía vergüenza (*jaʿyāl*) y miedo (*jawf*) de que se enfadara, puesto que siempre me trata con un tono autoritario que no me queda más remedio que obedecerle” (ibid., 9). Estas emociones de MIEDO y CULPA quedan registradas en su cuerpo/psique y emergen inconscientemente en aquellos momentos en los que desafía los deseos de su padre o las normas aprendidas por parte de su progenitor o en aquellas situaciones en las que experimenta abusos, como pasa con ʿŪlī, a las que no sabe poner límites.

La necesidad de ser amada y, al mismo tiempo, el TEMOR a ser rechazada por su padre si hace lo contrario de lo que este le exige, son factores que determinan su conducta y personalidad posteriormente. De ahí que tenga la creencia inconsciente de no ser válida ni digna de amor incondicional. Por eso, rechaza a un chico de su universidad que le escribe versos. Wafā' se autoconviene de que está en Manchester para estudiar y no para encontrar el amor, y tal y como le dice a Wiṣāl ella necesita "a un hombre que le dé a beber del elixir de la seguridad (...) y no ese que escribe poesías, puesto que la masculinidad no es más que seguridad" (íbid., 125). El AMOR para ella es sinónimo de seguridad y de masculinidad (*ruṣūla*), esas cualidades masculinas (protección, fuerza, agresividad) que provienen de un deseo inconsciente procedente de la educación recibida y que, por ende, están bien consideradas por su familia, ya que como señala a su amiga "la pérdida de la familia es irremplazable" (íbid., 129).

Al no sentirse digna de vivir el amor y de tener esa creencia limitada con respecto a su familia, rechaza la relación que Ŷūlī mantuvo con Muṣ'ab, porque además la destrozó, pero también la de su amiga Wiṣāl, ya que estas, a diferencia de ella, se permiten ser y por eso le proyectan esa carencia de sí misma que se empeña en negar. En esa posición de rechazo y antagonismo, que no es más que un reflejo de sí misma, justifica que Wiṣāl esté con Muḥammad por la ausencia de una figura masculina en su vida. Wiṣāl es huérfana de padre y tiene dos hermanos, uno que huye a Hungría como refugiado político³⁴¹ después de la desintegración del Frente Nacional y los partidos políticos en Iraq, así como la ola de detenciones y persecuciones que se empiezan a producir en los años ochenta, conforme se afianzan los vínculos con Occidente y se van rompiendo los lazos con la Unión Soviética. El otro se casa y deja el país durante los años noventa para trasladarse a los Emiratos Árabes Unidos. De esta forma, Muḥammad, que tiene una personalidad fuerte y convincente, compensa su carencia de orfandad: "Yo tenía la impresión de que esta pareja no tendría éxito, ni continuaría y que la separación sería su destino" (íbid., 130). Analiza los aspectos psicológicos y la dependencia emocional de su amiga, pero no toma conciencia de que ese intento por sabotear a su amiga es su propio autosabotaje que no le permite ser FELIZ. Un día que visita a Wiṣāl, encuentra a Muḥammad enfermo en la cama de su amiga, Wafā' se enfada y le echa en cara a su

³⁴¹ La narradora no clarifica a qué corriente política se adhiere su hermano, pero probablemente formara parte del PCI (Partido comunista Iraquí), que sufrió duras persecuciones, tras la prohibición en 1978 de cualquier tendencia política diferente a la del Partido Baaz bajo el gobierno de Aḥmad Ḥusayn al-Bakr por influencia de Ṣaddām Ḥusayn, quien ya desempeñaba por aquel entonces un poder de facto en Iraq.

amiga este comportamiento. Wiṣāl rompe a llorar mientras Wafā' intenta consolarla, por lo que Wiṣāl decide alejarse de ella. Esto causa en Wafā' una auténtica conmoción y una situación de “retiro mental, por lo que no puede concentrarse, ni pensar de manera lógica, en lo que vio” (íbid., 132). Como vemos, ella sigue aferrada a esos rígidos y viejos patrones culturales que subrayan la necesidad de “prohibir el mal” ante la posibilidad de abandonarse a los pecados e ideas indeseables:

No aceptaba la idea. Estaba asustada por ella de los chismorreos de la gente. No dudo de ella en absoluto, pero estoy ansiosa por su reputación (...) ¿Qué pasaría si esta noticia llegara a oídos de su familia? ¿Haría lo mismo en casa de su familia u Occidente nos permite lo que se nos prohíbe en nuestras sociedades? (...)
¿Dónde están las costumbres, tradiciones, valores de los que bebimos, Wiṣāl? Independiente de la pureza de vuestra relación, el que un hombre extraño duerma en tu cama es una locura (...)

Wafā' continua este diálogo a través de un monólogo interior:

¿Cuántas mujeres pueden hacer lo que hizo Wiṣāl? ¿Es locura o inocencia? No lo sé, por Dios, lo único que sé es que durante años hemos avanzado en una dirección llena de opresión, decepción y aislamiento (...) ¡Siento mi cabeza pesada, como si estuviera rellena de paja y arcilla, justo como nuestro antiguo techo! (al-Raṣīd, 2011: 134-135)

Ella se encuentra atrapada entre dos sistemas de creencias diferentes, aquel que sigue sosteniendo su cultura y otro contrario a su realidad que se ajusta, según su punto de vista, a los paradigmas de Occidente. Estos dos marcos de referencia diferentes que chocan entre sí, le hacen mantener una lucha interna que la llevan a cuestionarse todo.

Por un lado, la cercanía que Wiṣāl mantiene con Muḥammad le parece una locura y se muestra escéptica de aceptar esa relación, pero, por otro lado, empieza a hacer consciente aquellas injusticias que ambas han vivido en su país y en su contexto familiar. Tal y como muestra la metáfora de la última frase, mi “cabeza pesada (...) rellena de paja y arcilla” es un síntoma de confusión, de exploración de lo inexplorado. Retomando a Anzaldúa en este punto, podríamos decir que la protagonista se encuentra en un estado de choque cultural, que es lo que precisamente le obliga a modificar su visión de ver las cosas, pasando de esta manera a un territorio liminal, que le permitirá abrir su mente a nuevas alternativas, y, por tanto, a una *nueva conciencia*. De hecho, empieza a verlo todo

más claro después de una conversación que mantiene con Ŷūlī. Esta última le reprocha que el rechazo que mostró con ella y con Muṣ‘ab se vuelve a repetir con Wiṣāl, la amiga por la que dejó tirada a Ŷūlī. La protagonista comprende que la situación se le ha vuelto a repetir y que Ŷūlī está en lo cierto: “Por primera vez en mi vida descubro al ser humano. Cualquier ser humano puede renunciar a cualquier cosa, a su familia, a su amistad por el amor, sin conocer su futuro” (íbid., 136). Después de perderla se enteró de que Wiṣāl era de madre iraní, de que se casó con Muḥammad y de que se fue a vivir a Emiratos con la familia de su hermano.

Desde su presente en Manchester, en el que rememora esa relación con Wiṣāl, van emergiendo otros acontecimientos que marcaron un antes y un después en su vida. La muerte de su padre mientras cursaba sus estudios universitarios puso fin a su vida en Manchester, pues su familia la obligó a volver a pesar de su resistencia: “Mientras no hubo sollozos por la muerte de mi padre, si los hubo por nuestra separación, ya que ninguna sabría cuánto duraría (...) ¿Por qué murió mi padre en el momento más importante de mi vida? ¿Por qué me enredó y me mandó aquí? ” (íbid., 141).

Su padre la envió a Manchester, porque seguramente era ya consciente de que tarde o temprano se originaría una guerra entre Irán-Iraq por los conflictos que se venían sucediendo en el Šaṭṭ al-‘Arab³⁴². La guerra explota cuando la protagonista se encuentra en Manchester y se verá obligada a vivirla a la muerte su padre para encargarse de su negocio: “(...) Quizás no somos del tamaño de nuestros sueños (...) La muerte de mi padre me sacó del sueño más grande y me llevó al mundo de la guerra y su infierno” (íbid., 142). La muerte es sinónimo de guerra y viceversa, dos traumas que se intercalan el uno con el otro: “Me encontré a mí misma de repente colgada, ardiendo entre dos pasados (...) entre los que moría todos los días mil veces” (íbid., 144). De hecho, la segunda visita relámpago a la ciudad de Manchester supone una curación para ella, un regreso a un trauma individual en el que hace consciente ese MIEDO al rechazo con respecto a su familia y a su sociedad que adquirió en su infancia debido a unos padres autoritarios que no tenían en cuenta sus sentimientos y a la convicción que adquirió de que la única forma de sentirse amada era siguiendo sus instrucciones: “Soy la hija mayor y mi familia me necesita, mientras en mi interior hay coacción y pena” (íbid., 145). Se autocastiga

³⁴² Río fronterizo entre ambos países por el que confluyen los ríos Tigris y Éufrates y del que Irán tuvo parte de la soberanía en la zona oriental tras el acuerdo iraco-iraní firmado en Argel en 1975 y que puso fin al conflicto que había enfrentado a Irán e Iraq. Ese conflicto volvió a iniciarse tras la nulidad de esos acuerdos en 1980 por parte de Šaddām Ḥusayn, quien invade la zona con el fin de reestablecer una soberanía unilateral sobre ese territorio. Este será el comienzo de la guerra Irán-Iraq (1980).

inconscientemente para estar a disposición de los miembros de su familia y sentirse amada. En el presente de la narración, el recuerdo del abandono de la ciudad en contra de su voluntad por la muerte de su padre le hace rememorar las palabras de Wiṣāl: “(...) llora Wafā’, grita, haz algo, pero no reprimas tus lágrimas ni silencies tu grito, no te dañes más a ti misma” (ibid., 145)

Este trauma individual se solapa de nuevo con el trauma social e histórico que como iraquí, procedente de la provincia de Basora, sigue arrastrando, por la sucesión de experiencias traumáticas que fue acumulando en un contexto de continua violencia estructural. A lo largo de la novela hay algunos flashbacks sobre la historia de Iraq, desde el colonialismo británico hasta las profecías de violencia y destrucción que se aparecen a la protagonista en sus sueños³⁴³ y que la harán reconectar con un acontecimiento histórico específico: la guerra Irán-Iraq (1980):

¿Qué es lo que nos traen las guerras más que destrucción y pérdida? Un juego de ajedrez ridículo, con un oponente ignorante y malévolo, mientras que al mundo no le importa esta locura, observa lo que pasa de lejos y se cura de espanto, para después vender armas a ambas partes (...) ¿de dónde heredamos toda esta tristeza, miseria, preocupación y decepción? ¿De qué sirvió toda esa montaña de mártires, asesinados, perdidos, viudos, huérfanos y desplazados...? Ocho años de incendio imprudente (...) la guerra más larga de la historia del siglo veinte. ¡Una locura que no entra en cabeza humana! Eran jóvenes que glorificaban la patria y el pasado y se convirtieron en cadáveres de los que se saciaron perros y ballenas. Iraq con su familia se convirtió en un funeral, en lágrimas que no se secarían... (al-Raṣīd, 2011: 146-147).

La narración sobre la memoria de la guerra que recupera en su presente es disruptiva, como sus recuerdos. Da la sensación al lector de hallarse en una realidad todavía fragmentada a través de la cual está intentando encontrar una referencia que aparentemente no es real, sino que tiene algo de ficticio, puesto que “¡no entra en cabeza humana!” todo ese SUFRIMIENTO que experimentó y las miles de personas que vio morir. Su trauma individual se suma a las miles de experiencias traumáticas de una guerra de tal

³⁴³ A modo de monólogo interior recupera una de las conversaciones que mantuvo con Wiṣāl acerca de un sueño que tuvo: “(...) te acuerdas de ese día, cuando me levanté horrorizada de mi sueño (...) te conté que estaba asustada y temblaba (...) Veía incendios en todas las casas de Basora, gritaba con la gente, asustada, intentando huir de ellos, de esos fuegos, me daban alcance cuando me iba. En ese momento me golpeó el horror (...)” (ibid., 142).

amplitud y duración que causó un fuerte impacto colectivo y que se repetiría con las dos guerras del Golfo posteriores.

Este recuerdo traumático interactúa con el presente de Manchester, ciudad que se convierte en un espacio seguro para reintegrar sus experiencias traumáticas a través de una nueva concepción de su realidad. Ese DOLOR que le produce la “herida de guerra” que tiene, así como el recuerdo de la gente que conoció en Manchester le hacen experimentar emociones contradictorias como la TRISTEZA (*huzn*), PENA (*’asà*) y un estado de exilio, que no está segura de saber definir. Dejar la ciudad repentinamente tras la muerte de su padre también provoca una ruptura traumática en ella que no es capaz de olvidar, porque la experiencia que vivió en Manchester le sigue pareciendo todavía un sueño.

La ciudad de Manchester se convierte así en núcleo de unión entre su pasado y su presente. La protagonista está agotada, tras un largo día de encuentros con lugares del pasado a los que viaja con su memoria corporal, puesto que hacen despertar en ella emociones contenidas que van aflorando y curándose al mismo tiempo, mientras el agua de lluvia las va limpiando:

Mi cabeza está agotada, mientras que mi corazón es como el de un niño en el útero de su madre, que se repite así mismo: Estoy cansada (...) Manchester quería despedirse con una hermosa lluvia, para limpiar todo lo que colgaba de mi corazón agotado y de lo que no podía descansar (...) (ibid., 149, 151).

Mientras se aleja de la ciudad en el tren, la lluvia que ve fuera se funde con sus propias lágrimas tras rememorar los versos de *Unšūdat al-maṭar*³⁴⁴ (*El canto de lluvia*) hay traducciones del poeta iraquí Badr Šākir al-Sayyāb y la canción de Fayrūz *Kunnā natalāqā min ‘ašiyya* (Nos encontramos por la tarde). La vuelta a la infancia, que evocan tanto el poema como la canción, es un intento de recuperar su inocencia, esa pureza llena de risas a la que le cuesta acceder tras una vida colmada de “dolor excesivo, humillación y locura” (ibid., 156).

Asimismo, esa vuelta al útero es una vuelta a recuperar lo femenino. Su grito de dolor a través de las lágrimas que derrama la llevan a deshacer su “yo”, para transitar un nuevo espacio liminal que se podría asemejar al del útero, como espacio de transición para la concepción última del embrión con todas las condiciones de posibilidad que ello conlleva para la formación de una *nueva sujeta*. Ese llanto la lleva a reencontrar la

³⁴⁴ Véase traducción: <http://paginasarabes.com/2016/01/10/dos-poemas-badr-shakir-al-sayyab/>

referencia traumática vivida y su asimilación supone su curación: “Espero estar sanándome ahora de ti, ciudad de mi juventud y de mis sueños” (ibid., 158).

No es casualidad que la autora haya elegido como escenario la ciudad de Manchester, puesto que a pesar de ser una ciudad que ha influido en la evolución de su reflexión acerca de las mujeres y la haya hecho cuestionar los discursos dominantes que inducen a la diferencia sexual y que limitan lo femenino, es una ciudad de Gran Bretaña; principal potencia colonizadora en Iraq³⁴⁵ y con intereses en Arabia Saudí a raíz del descubrimiento del petróleo. De ahí que la autora precisamente haya elegido como personaje principal a una mujer iraquí-saudí que se encuentra en la diáspora, como crítica a una identidad femenina que ha sido negada históricamente y a lo largo de muchas generaciones. Su intención es recuperar una de las voces subalternas, femeninas, dar voz a esas ausencias y silencios de la historia iraquí, a esa comunidad iraquí que se encuentra en la diáspora y que ha sido mayormente ignorada, así como de las terribles consecuencias traumáticas que dejó en la población la guerra Irán-Iraq y la presencia colonial.

4. Exilio interno: sacudiendo emociones de dentro hacia afuera

De nuevo retomamos el concepto de ‘exilio interno’ que, como anteriormente señalábamos, utilizamos para referirnos al movimiento interno que se produce en el individuo a raíz del inicio de un proceso introspectivo que le va a permitir salir de los automatismos y condicionamientos emocionales que se produjeron tras ciertas experiencias dolorosas y eventos traumáticos. No olvidemos que, como apuntaba Freud, la memoria traumática provoca una discontinuidad en la identidad del individuo, pero al mismo tiempo garantiza su reconciliación, ya que parte de la identidad es el trauma que se vuelve a recordar, a evocar y a reestructurar con la adopción de nuevos estados mentales, comportamientos y hábitos.

³⁴⁵ La Sociedad de Naciones concedió el mandato a Gran Bretaña en 1920 de hacer la partición de Mesopotamia y trazar las fronteras de un nuevo país al que denominó Iraq, al frente del cual colocó al rey Fayçal. Su gobierno estaría apoyado por una Constitución basada en la Constitución turca, parte de la Constitución australiana y otros textos redactados por una comisión elegida por el rey (López García, 2000: 123).

4. 1. *Dāt faqd* (Pérdida de identidad) de Azīr ‘Abd Allāh al-Našīmī

En este apartado, analizaremos la novela *Dāt faqd* (Pérdida de identidad), de Azīr ‘Abd Allāh al-Našīmī, publicada en 2016, con la que dábamos comienzo a este capítulo por tratarse de una obra que refleja a la perfección el ‘exilio interno’ o el proceso de introspección que se produce a medida que se va asimilando un evento traumático que, si bien queda lejos en el tiempo y pueda parecer muerto, para el inconsciente es atemporal y, como ya señalábamos con Jung, sigue vivo en él actuando más allá de la conciencia racional del “yo”.

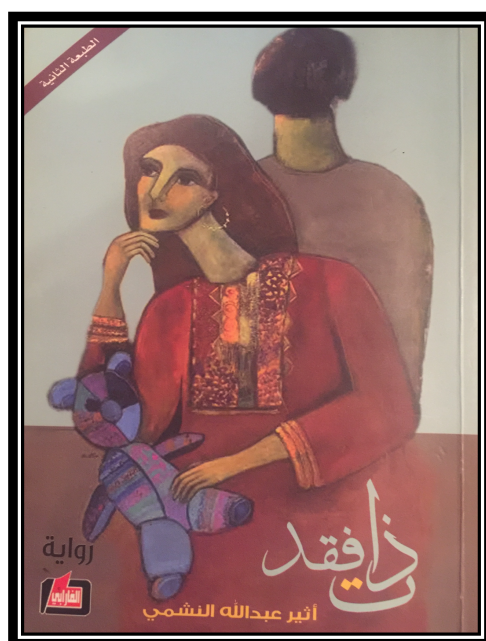


Figura 30. Portada del libro *Dāt faqd*
2º Edición 2016 © Editorial Dār al-Fārābī

Su título es evocador de lo que venimos mencionando, puesto que la autora trae a colación la historia de un trauma que vive la protagonista de la novela, Yāsmīn, a raíz de un acontecimiento que tuvo lugar en su infancia: la muerte de su padre. Esta circunstancia genera en ella una catástrofe interior y una pérdida identitaria que continúa presente a lo largo de su vida.

La novela relata la vida de Yāsmīn, marcada por un sinfín de vicisitudes que esta experimenta desde su infancia hasta la época adulta de las que se hace testigo el lector a través de los flashbacks que se van intercalando a medida que avanza la novela. En el presente de la narración, como vemos retratado en la portada, Yāsmīn está atrapada en un matrimonio con un marido ausente que la engaña con varias mujeres y con el que acaba

teniendo un hijo, Nahār, al que intenta por todos los medios ofrecerle la mejor vida posible, pero al que le espera un trágico final. Los diversos acontecimientos que se presentan en su vida, y que provocan en Yāsmīn un sufrimiento mental y físico continuado al que le cuesta poner fin, no solo tienen un punto de encuentro con esa experiencia traumática, que no ha sido estructurada correctamente, sino que el espacio y la estructura sociocultural en la que vive influye inevitablemente en la configuración de su identidad.

Riad es el espacio en el que transcurre la trama y es representada como “una ciudad estricta, que no sonríe a ningún rostro (...) trata al conjunto de sus habitantes con un espíritu seco, como si la suavidad fuera cosa de vergüenza (*‘ayb*) y debilidad” (‘Abd Allāh al-Našimī, 2015: 113). Esa imagen que proyecta la protagonista sobre la ciudad de Riad se debe a que esta considera que este espacio no es un lugar apropiado para la maternidad y la educación de su hijo: “Observo de aquí para allá y me sorprendo del resultado, este es un lugar solo para mujeres, ese para los hombres y el de más allá solo para los niños, como si viviéramos en un mundo aislado fuera de toda lógica” (íbid., 113).

En el capítulo anterior comentábamos la restricción a los espacios “públicos” y mixtos en la ciudad de Riad. Riad está diseñada de acuerdo a un modelo de espacios urbanos privatizados para reforzar la seguridad y la protección que impone unas dinámicas de exclusión no solo a nivel social, de clases y de nacionalidades, sino también de género por el sistema de segregación homosocial que impera en el país y que al mismo tiempo divide esos espacios en subespacios segregados. Yāsmīn critica esta cartografía urbana y propugna una ciudad que dé cabida a espacios públicos y que podrían estar relacionados con cómo los concebimos en Europa, ya que ella ama Riad y todavía alberga la esperanza de que la ciudad cambie algún día:

Necesitaba que Riad amase a sus hijos como yo la amaba a ella, necesitaba que nos abrazara (...) Todos mis proyectos giraban alrededor de este pequeño mundo, ¿cómo si yo ansiara salvarlos! La guardería, la biblioteca, una escuela, un club cultural y deportivo para los niños. Soñaba con grandes proyectos (...) un mundo en el que las madres encontraran la humanidad con sus hijos (...) un mundo de naturaleza y de vida (íbid., 2015: 115).

El que la protagonista abogue por un espacio natural y humano, en detrimento de uno urbano artificial y dividido, es posible que sea reflejo de su infancia que transcurrió

en el campo, en un espacio natural rodeado de palmeras, la fragancia de las flores y el sonido del agua. Así, el vivir una vida tranquila, feliz, alejada de la gran ciudad le dio la oportunidad de conectar con una humildad y humanidad que es difícil de encontrar en una ciudad como Riad donde, como la protagonista afirma, todo son sospechas, inseguridad y dudas: “Necesito [que Riad] extienda hacia nosotros –sus hijos– la mano de la confianza (...) ¿No es la maternidad confianza? ¿No es nuestra madre? ¿Por qué nos mira con estas dudas?” (íbid., 114).

No solamente la división socioespacial o las creencias socioculturales son las que influyen a Yāsmīn en su vida personal a la hora de ejercer su maternidad, sino que se debe atender igualmente a la dimensión psicológica de la protagonista. En su más tierna infancia, dentro de ese ambiente de FELICIDAD y libertad que experimenta, sufre un terrible shock al enterarse de que su padre ha muerto atropellado por un adolescente.

El trauma del atropello provoca en la protagonista su exilio interno. Así, la incapacidad de abordar las emociones que surgieron tras el inesperado evento provoca en ella un condicionamiento constante de MIEDO y ANSIEDAD con respecto a la pérdida. De esta manera, la novela trata de una historia de vida desde la historia de una muerte, pero ambas al final se hayan intrínsecamente unidas a través del trauma, que será el punto de encuentro de su identidad perdida. Citando a Caruth (1996:7), eso es precisamente lo que entraña el trauma, una “crisis de muerte”, por la dureza del evento y la “crisis de vida”, es decir, la vida en curso de quien ha sobrevivido al mismo.

Dāt faqd está narrada en primera persona por la protagonista, Yāsmīn, quien se sirve del monólogo interior para expresar sus pensamientos íntimos e inconscientes que son parte de esas memorias traumáticas aún no asimiladas en su psique, pero que va integrando por medio de su diálogo interior consigo misma, en el que determinados eventos del presente la retrotraen al pasado en forma de flashbacks:

Me acuerdo que durante el funeral, escuché cuál fue la causa de la muerte de mi padre (...) desde entonces me daban ataques cada vez que veía un coche que se parecía a ese (...) Mis hermanas siguieron sus vidas sin que les afectara, como si la muerte y la pérdida no hubieran pasado por ellas, ni las hubieran tocado (...) Todos los días la muerte pasaba sobre mí, flotaba sobre mi cabeza, girando a mi alrededor con frialdad, todos los días rodeaba mi cuerpo con sus brazos (...) Se reía sarcásticamente, se alejaba y me dejaba sacudiendo los restos que había dejado impregnados en mí mientras carcajeaba: «tenemos una cita pendiente» (‘Abd Allāh al-Nāsimī, 2015: 15-16).

Este trauma implica una alteración en la relación temprana de apego de la protagonista. Al morir su padre, experimenta una activación fisiológica abrumadora ante la imposibilidad de recuperación de una de sus figuras de apego fundamentales. Esa falta temprana del afecto de su padre provocará efectos perjudiciales que se manifiestan en estados de estrés y ANSIEDAD durante largo tiempo.

La muerte de su padre le causa una crisis de identidad que la sitúa en un territorio intermedio de desorientación cognitiva: “(...) Estoy atrapada en el Barzaj, un territorio entre la niebla de la muerte y el espejismo de la vida” (ibid., 18). Nadie puede sacarla de ese estado hasta que conoce a Mālik, al que ella considera su “salvación” y el que le devuelve la vida que ella sentía que había perdido:

Vino Malik para extenderme su cálida mano, una mano que buscaba salvarme de toda esa miseria. Dudé mucho, pero le extendí mi mano. Necesitaba una mano que me salvara, un hombre que apaciguara mi corazón, un hombre que me diera algo de la vida que sentía que había perdido después de que la nube de la pérdida se instalara en mi cabeza (ibid., 18).

Como vemos, ella se aferra a Mālik como un clavo ardiendo con la esperanza de confortar sus sentimientos de TRISTEZA, ANGUSTIA y SUFRIMIENTO y hacerla FELIZ. De alguna manera, su inconsciente reconoce en él esas necesidades que no pudieron ser cubiertas en su infancia (afecto, seguridad, reconocimiento) por la ausencia de su padre. Esto no es únicamente una consecuencia psicológica, sino que ella tiene asimilado por socialización que la institución matrimonial, además de tener una base heterosexual donde la figura del marido es central, puesto que como *maḥram* las mujeres dependen de él, se convierte en una obligación para las mujeres saudíes: “Pensé que el matrimonio era la culminación del amor y el camino sagrado hacia la eternidad, por eso amé a Mālik de repente y me casé con él” (ibid., 22) “cuando decidimos casarnos, no pensamos nunca en la posibilidad de tomar la decisión de separarnos” (ibid., 44). Yāsmīn concede al matrimonio un carácter sagrado unido a esa visión romántica y distorsionada del “amor para toda la vida” que crea expectativas.

Ambas perspectivas, tanto la psicológica como la sociológica, como veremos, podrían ofrecer una explicación a su incapacidad y dificultad para salir de una relación que no satisface sus necesidades, pero a la que tampoco puede ponerle fin. Este MIEDO

manifiesto se debe, por un lado, al apego inseguro que siente con respecto a su relación, pero también con cuestiones sociales relacionadas con la reputación y el honor.

Yāsmīn y Mālik se conocen en un hotel de Beirut cuando ella, su madre y sus hermanas van de visita a la ciudad. Ella se siente atraída por él casi desde el primer momento, al darse cuenta de que sostiene entre sus manos el mismo libro que está leyendo ella.

Mālik nació en el seno de una familia humilde de siete hermanos que no se puede permitir grandes cosas, por tanto, a causa de no poder elegir en su infancia, decide que crecería tomando las decisiones que más le convinieran y que serían parte de su propia elección. Se educa en un contexto donde su padre engaña a su madre con otras mujeres y que será el patrón que seguirá él más tarde con Yāsmīn. No obstante, también es un efecto del macrosistema o de dinámicas que se crean en la sociedad saudí donde se conforman dobles personalidades, a través de las instituciones que imponen leyes y valores morales que remarcan la desigualdad sexual y que se van asimilando de forma inconsciente, como veíamos en el Capítulo 3. De esta manera, los hombres buscan casarse con mujeres vírgenes y, a ser posible, con un perfil tranquilo y abnegado para que ellos puedan gozar así de toda libertad para mantener relaciones con otras mujeres independientes que, a efectos de la sociedad saudí, son consideradas “malas mujeres”.

A ambos, como va descubriendo Yāsmīn, les une su SUFRIMIENTO de apego dependiente en el caso de ella y de apego evitativo en el caso de Mālik, por lo que su relación va a estar sujeta a la codependencia de ambos: “nos prendamos y nos enamoramos el uno del otro, adheridos y dependientes, y así le amé a pesar de mi dolor y él me amó a mí, a pesar de mis heridas” (‘Abd Allāh al-Našimī, 2016: 20). Este tipo de apego llevará a Yāsmīn a pasar tres años de matrimonio con un marido que la engaña desde el cuarto mes de estar casados. Durante todo este tiempo, en el que Mālik está la mayor parte del tiempo ausente de su vida, la soledad le enfrenta constantemente con sus emociones de TRISTEZA y ANGUSTIA que la caracterizan y que son causa de su depresión y baja autoestima:

¡Cuánto sentí la soledad con él! Él, con quién me había casado huyendo de la soledad!
(ibid., 135).

La soledad nos empuja a pensar en lo que no se supone que pensaríamos (...) La soledad es quien desnuda nuestros dolores, quien destapa lo que está oculto (...), lo que los embellece y habita. La soledad son los momentos en los que se revelan nuestras

necesidades estáticas y sometidas. Todas las necesidades, los deseos, los dolores y los daños se despiertan, causando dolor en un mar de daños (íbid., 17).

En ese mar de daños que vive con Mālik, la soledad en sí misma le causa un dolor añadido, puesto que va descubriendo sus “emociones estancadas” o esas necesidades inactivas o estáticas que, como veíamos con Anzaldúa (2007: 68), se crean por medio de experiencias pasadas. La soledad le impulsa a darse cuenta de su vida y de la disfuncionalidad que ha tomado su relación con Mālik. Ella, al no sentirse completa, mendiga AMOR, complace y se somete a su marido: “¿Cómo queremos a nuestros compañeros sin querernos a nosotros mismos? ¿Y quién puede quererse a sí mismo cuando acepta que se le humille y se le hiera?” (‘Abd Allāh al-Našīmī, 2017: 44).

Cuando finalmente toma la decisión de dejarle descubre que está embarazada:

¡Nunca terminaré con Mālik! (...) Hoy pienso como podré ocultar mi embarazo a Mālik y si puedo ocultarlo ¿cómo podré tener un niño sin que lo sepa su padre en una sociedad que rechaza que sus hospitales reciban a una mujer para parir sin su marido o sin su autorización? (íbid., 37).

En el párrafo anterior, la IRA y RABIA de la protagonista son señales de la frustración que experimenta, ya que aunque se haya planteado dejar a Mālik y piense ocultarle su embarazo, es consciente de que la sociedad al final va a jugar en su contra. En Arabia Saudí, tras la emisión del código ético en 2014, se supone que está permitido que una mujer reciba asistencia médica con su consentimiento. No obstante, hay casos en los que la regulación interna de un hospital requiere la firma del tutor o *maḥram* sobre todo tratándose de los hospitales públicos en los que es requisito fundamental la firma del tutor no solo para ser admitida en el mismo, sino para cualquier tipo de intervención quirúrgica. Los hospitales privados por lo general no exigen la firma del tutor para este tipo de trámites³⁴⁶.

Tras hacerle conocedor a Mālik de su embarazo, la figura principal relacionada con el evento traumático se presenta en su vida repetidamente en forma de sueños y pesadillas para devolverle a esa realidad “perdida” y referencial del origen del trauma:

³⁴⁶ Véase: <https://www.hrw.org/report/2016/07/16/boxed/women-and-saudi-arabias-male-guardianship-system>

Ayer por la noche mi padre me visitó en sueños. Le vi llevando al niño entre sus brazos. Yo estaba delante de él con un vientre enorme, pero sentía que mi niño era el que dormía en su regazo y le mecía mientras le cantaba una nana de la que no recuerdo sus palabras. Corría a quitárselo de su regazo, pero me despertaba antes de llegar hasta él (ibid., 58).

Basándonos en la teoría psicoanalista, los sueños nos devuelven a esa herida inicial. Cuando se despierta, siente que su MIEDO a la muerte todavía habita en su cuerpo y que vive en una realidad atemporal que intenta insertar en su presente, enfrentándose a la misma desde su propio monólogo interior: “¡Oh, muerte! Es hora de que realmente mueras” (‘Abd Allāh al-Nāšimī, 2016: 58).

Si bien es cierto que ese sueño le lleva a tener una preconsciencia de sí misma y a no querer liberarse y desactivar esas emociones continuas de TRISTEZA, ANGUSTIA y MIEDO que le generan la sensación de estar muerta, su inconsciente sigue resistiéndose al cambio, es decir, a dejar a Mālik, buscando excusas relacionadas con el TEMOR de que su hijo se transforme en huérfano algún día y repita su historia de vida, pero que no representan más que su miedo oculto de necesidad y dependencia emocional. Por lo que decide sacrificarse por él y pagar el precio de su FELICIDAD: “mi hijo no heredará la orfandad cualquiera que sea su precio” (ibid., 63).

Esta decisión se puede atribuir no solo a una dimensión psicológica, sino también a una sociológica por la que está socialmente mal visto que la mujer pida el divorcio en el juzgado³⁴⁷, sobre todo si el marido no está de acuerdo con ello. La reputación como noción social que conforma el autoconcepto, es decir, la imagen que los demás tienen de Yāsmīn y que ella proyecta frente a ellos se rompería automáticamente y pasaría a ser calificada de “mala mujer”, culpable de romper los lazos familiares en un sistema endogámico de obligaciones familiares, sociales y económicas. Como veníamos viendo, el MIEDO es resultado de la importancia de la reputación, de “el que dirán” en el círculo familiar y social más cercano que, en el caso de Yāsmīn, se establece con respecto a su madre. En cambio, la imagen de Mālik no queda manchada a pesar de todas las mujeres con las que engaña a Yāsmīn en el transcurso de su matrimonio.

La noche en la que nace Nahār supone su punto de retorno al trauma y a sí misma. El autoengaño de la relación que está viviendo con Mālik se hace manifiesto cuando

³⁴⁷ En este caso, ella tendría que reembolsar todo o una gran parte del dinero del *mahr* (dote matrimonial) y si tiene hijos a menudo pierde su custodia cuando alcanzan la edad específica para que permanezcan con el padre (Le Renard, 2014: 71).

vuelve a su casa y le escucha con otra mujer al otro lado de la puerta del salón. Ante su sorpresa, decide no entrar para conservar la poca dignidad y honor que le queda. Esas emociones encontradas de RABIA y SORPRESA, que reflejan su MIEDO a la pérdida, reactivan una respuesta en ella que le incita a salir de su casa con el convencimiento de no volver nunca más.

El impacto de la traición le genera tal conmoción que rompe aguas repentinamente. Pide al conductor que la lleve rápidamente al hospital “con una lengua que temblaba de miedo, tristeza y soledad” (ibid., 77) por la incertidumbre de lo que sucedería después y a lo que decide enfrentarse ella sola sin contar con la compañía de su madre ni de Mālik. El parto la confronta directamente con su mayor fobia: la muerte. Ella dice lo siguiente:

La experiencia de dar a luz es única en la vida. Es una situación entre la vida y la muerte. Durante el parto, la mujer huele la muerte y siente su movimiento alrededor de ella. No sabía que la muerte tenía olor hasta después del parto. Pedí a Dios morir durante el parto (...) y librarme de ese duro enfrentamiento. Pero la muerte me dio la espalda, después de que Nahār exhalara el primer grito de vida (...)

La vida no volvió a ser la misma, ni la muerte volvió a tener el mismo rostro anterior que siempre había imaginado. Mentiría si dijera que salí de la sala de partos siendo una mujer feliz, pero salí de ella siendo inevitablemente una mujer madura, maduré mis tristezas en esa habitación fría y blanca y salí de la misma siendo una mujer diferente, una mujer que no se parecía a aquella mujer que entró en la sala de partos (‘Abd Allāh al-Nāsimī, 2016: 80-81).

El parto la pone en un estadio en el que ella siente la muerte e, incluso, la percibe corporalmente, el grito de Nahār le devuelve ese aliento de vida que le falta. La recreación de ese trauma o “esa muerte” a través de su cuerpo le permite sentir, en la soledad de su habitación, esa emoción de MIEDO inconsciente y traer de vuelta el trauma que había provocado la ruptura mente/psique-cuerpo. Este hecho supone un punto de inflexión en su madurez y *empoderamiento interno*, porque es la primera vez que se hace responsable de su vida sin apoyarse en otra persona.

El nacimiento de su hijo le ayuda a reestablecerse con respecto a su trauma. La libera de alguna forma de esa “bola de tristeza y enfado que rodaba hasta la cima más alta y crecía, crecía y crecía y mi corazón pesaba tanto como se iba haciendo más grande”. (ibid., 90). Una bola de emociones que se van acumulando en ese *otro inconsciente* y que al ser performativas, le generan un SUFRIMIENTO constante. Las circunstancias la empujan

a “enfrentar la vida como una leona” (ibid., 89), pero en vez de terminar su relación, decide sacar a su familia adelante. Esto provoca su RESIGNACIÓN que se hace manifiesta en sus intentos por olvidar la infidelidad de Mālik y no comprometer su reputación social, así como el querer seguir complaciendo a su madre, a la que siente que no puede decepcionar. Cuando murió su padre, su madre se hizo cargo de ella y de su hermana. El esfuerzo y SUFRIMIENTO que puso su madre para seguir adelante sin su marido, en una sociedad que se lo pone muy difícil a las mujeres, queda impreso en el inconsciente de la protagonista:

(...) ¿Cómo puede la orfandad tatuarse en mi interior con toda esta carencia, miedo y dolor? ¿Cómo se apodera de mí y puede distorsionar todos los rostros de mi infancia sin tener misericordia de mi pérdida ni compadecerse de mi inocencia? (...)

Necesitaba que hubiera un hombre. Yo, una mujer que ha sufrido mucho en la vida sin la presencia de un hombre. Si hubiera un hombre en casa, podría proteger a las mujeres de los dimes y diretes, aunque fuera un degenerado (‘Abd Allāh al-Nāsimī, 2016: 124-125).

La madre de Yāsmīn se muestra firmemente defensora del matrimonio y de la necesidad de que sus hijas tengan un hombre en sus vidas, a pesar de la resistencia de estas últimas, sobre todo de Yūrī, la hermana de la protagonista. Incluso, debido al carácter endogámico de los matrimonios en Arabia Saudí, su madre se muestra reacia a que se case con Mālik. A modo de flashback y casi al final de la novela, cuando Yāsmīn está pensando dejar a su esposo, recupera un diálogo que tuvo con su madre la noche de su boda:

(...) Tú eres la que has elegido este matrimonio, insististe en él, a pesar de mi oposición, por eso te digo que cualquier cosa que pase en tu casa o con Mālik, ni se te ocurra dejar tu casa o divorciarte, no dejes a tu esposo si no es por la muerte. El divorcio nunca es una elección (ibid., 158).

De esta forma, Yāsmīn se arriesga a no contar con el apoyo de su madre cuando empiezan a surgir dificultades en su matrimonio. Sin embargo, el rol que desempeña la madre de Yāsmīn desde su infancia tiene cierta influencia sobre la evolución de la protagonista a lo largo de la novela, por lo que la podemos calificar de personaje transgresor, aunque se muestre ambivalente en otras ocasiones: “no era una madre normal, era una mujer luchadora, pudo cuidarnos a mí y a mi hermana sin compartir con

un hombre la responsabilidad de educarnos y mantenernos económicamente” (íbid., 124). Incluso, no permitió que sus hermanos varones intercedieran en la educación que ella tuvo para con sus hijas, ni que se las arrebataran. Esto ya es de por sí bastante revolucionario en Arabia Saudí teniendo en cuenta que cuando se muere el tutor (*walī*), los otros hombres de la familia, ya sean los hermanos varones o los tíos, son los que se tienen que hacer cargo de las mujeres:

No hay autoridad que se sobreponga a la autoridad masculina, no importa cuán alto sea el poder de la mujer ni cuán grande sea en nuestra sociedad, en nuestra sociedad se inclina hacia los hombres, incluso si el de la mujer se iguala a la de mil y un hombres (íbid., 125).

La expresión “mil y un hombres” podría considerarse una referencia intertextual al libro de *Las mil y una noches* y a su protagonista Šahrazād que, si bien no aparece de forma explícita en este contexto, la narradora-protagonista la evoca alguna que otra vez en la novela como modelo de dignidad de las mujeres. La tradición islámica, al contrario que la occidental, conserva la imagen de una Šahrazād intelectual que empleó el diálogo entre los sexos como estrategia para no caer en las manos de un asesino, Šahriyār, a quien finalmente termina venciendo y educando (Aldbi, 2016: 149-150). Así que es probable que en este contexto quiera equiparar de forma implícita la figura de Šahrazād a la de su madre, pues como ella, esta última también se siente una luchadora.

Situándola dentro del contexto político como se conoce en la tradición islámica, la autora, a través de la narradora, rememora la figura de Šahrazād como modelo de mujer ejemplar para lanzar una crítica a la diferencia de sexos y a la superioridad que ejerce el sexo masculino sobre el femenino. De hecho, a medida que avanza la novela podemos ver a una Yāsmīn que experimenta una cierta evolución:

¡Qué injusta es esta sociedad! ¡Qué dura su herencia social que no soluciona ni entiende! ¡Cuántas mujeres sufren sin la presencia de un hombre en su vida, a pesar de ser esta su elección! En nuestra sociedad la mujer sigue siendo incompleta si no tiene a un hombre que la complete, pese a que ascienda de posición, su educación y estatus. ¡Y esto es injusto, muy injusto! (‘Abd Allāh al-Nāšimī, 2016: 125)

Como Šahrazād, Yāsmīn critica, aunque todavía tímidamente, la estructura social y la desigualdad entre ambos sexos, remarcando la disparidad e injusticia a las que se

enfrentan las mujeres. Pero sus pensamientos no se traducen en actos que rompan finalmente con su matrimonio. Esa IMPOTENCIA de sentirse incompleta no solo está relacionada con el plano social, sino con el psicológico, debido a su historia personal de pérdida.

Los conflictos con Mālik, que cada vez se hacen más evidentes a través de sus ausencias, engaños e indiferencia, causan a Yāsmīn tanto SUFRIMIENTO que la fuerzan a encontrarse con sus emociones inconscientes, perdidas y desplazadas por la mente y que no pudo experimentarlas a su debido tiempo. La TRISTEZA, la RABIA, la ANGUSTIA la obligan a despertar de su “muerte”, como veíamos con Freud, o a dar muerte a esos estados neuróticos, como preconizaba Jung. La repetición de sus patrones le ayuda a ver que todos esos comportamientos externos de Mālik reflejan un aspecto de sí misma, su sombra. En este caso, los sentimientos de MIEDO, carencia y TEMOR son los que le devuelven al origen de su trauma. Esa relación romántica de AMOR/ODIO con Mālik le lleva a iniciar un proceso introspectivo y a reflexionar sobre la noción del amor, tal y como veíamos con uno de los versos de Nizār Qabbānī en la introducción del capítulo: “El amor está en el territorio de la imaginación. Si no lo encontramos, tenemos que elegir su significado”; o uno de los versos de la *qasīda* de Darwīš: “El amor da nacimiento a un ser vivo y le convierte en idea (...) ¿cómo se convierte el amor en recuerdo?” (íbid., 135). Con ambos enunciados, la autora pretende hacer una crítica al amor romántico y a esa imagen eterna del amor “para toda la vida” en el que se idealiza a la persona amada por miedo “a vivir solos en esta vida o el miedo a morir sin estar rodeados de nadie” (íbid., 131).

La maternidad le ayuda a adquirir un nuevo sentido de su vida y por tanto, del AMOR. Su amor maternal (*‘aṭafī*) hace que su hijo se convierta en el centro de su vida, desplazando a su marido fuera de este. Es entonces cuando Yāsmīn comienza a transitar otros círculos sociales y a organizar fiestas familiares para intentar que su hijo viva como los demás niños y no se repita el mismo escenario que experimentó ella.

Su experiencia maternal le hace madurar y comprender de primera mano el comportamiento que su madre tenía con ella y su hermana en su infancia. Su madre, desde su propia experiencia, las quiso de manera condicionada, poniéndolas todo tipo de restricciones por MIEDO a que sus hijas perdieran la virginidad. De ahí que nunca supiera amarlas incondicionalmente, por lo que la necesidad de afecto nunca estuvo cubierta del todo en la vida de sus hijas.

La autora retoma un fragmento de *El Profeta* de ʿĪbrān Jalīl ʿĪbrān para referirse a los condicionamientos mentales a los que nos vemos sometidos ya desde la infancia:

Dios crea a los niños como hojas blancas y puras, en las que pintamos nuestros errores en la vida y escribimos todo lo que queremos que hagan en sus vidas (...) Vienen para borrar la negrura de nuestras páginas manchadas, páginas llenas de lo que nuestras familias planearon para nosotros anteriormente y lo que la vida planeó para nosotros. Me acuerdo de ʿĪbrān cuando decía: «Vuestros hijos no son vuestros, son los hijos e hijas de la vida, deseosa de sí misma, vienen al mundo, pero no son vuestros y aunque vivan con vosotros, no os pertenecen» (ʿAbd Allāh al-Nāšimī, 2016: 104).

Incapaz de entender este mensaje cuando lee el libro de ʿĪbrān en su adolescencia, siendo madre comprende la sobreprotección que su propia madre ejerció sobre sus hijas en su infancia, puesto que lo último que deseaba era que atravesaran por las mismas dificultades que ella había vivido como viuda. Las exigencias, las emociones, las conductas y los pensamientos son las pinceladas negras de esas “páginas blancas” que quedan registradas en el inconsciente y que cohiben su libertad. A partir de entonces, perdona a su madre y elimina todo el RESENTIMIENTO que tenía sobre ella.

Los flashback que se suceden entre su presente y su pasado como los acontecimientos con Mālik en el presente, el nacimiento de su hijo Nahār y las numerosas citas intertextuales que relaciona con su vida, provocan que Yāsmīn viva un exilio interno en el que se plantea toda una serie de cuestiones acerca del significado de la vida, la felicidad y las experiencias pasadas. Su monólogo interior es el que va reconstruyendo ese “hueco” inasimilable tras la memoria traumática. La motivación de encontrar vida y felicidad tras su “muerte”, le da fuerzas para integrar sus MIEDOS y empezar a asumir la responsabilidad de su propia vida y su destino, que es consecuencia de su elección personal:

Todos los días pienso, ¿soy yo quién escogió esta miseria de vida? ¿soy yo quién escogió este destino? (...) pensaba que si la felicidad era una elección real, ¿por qué vivía mucha gente en la tristeza y la pobreza? (...) Hoy quiero elegir la felicidad, la busco y me columpio en ella, pero no sé si esto es suficiente para lograrla. (...) Por eso, quiero sacar la energía acumulada en mi interior por la muerte, las experiencias y el pasado. Quiero que esas energías se disipen (...) Quiero que la felicidad irradie de nuevo en mis adentros,

que salga a la superficie y llene mi espíritu bailando, cantando, embelleciendo y recitando (íbid., 106-107).

Las palabras anteriores reflejan a una Yāsmīn un poco más resiliente que está preparada para enfrentarse a sus miedos. Un mensaje de texto de otra de las amantes de Mālik, que encuentra por casualidad mientras Nahār juega con el teléfono de su padre, será la señal que la impulse a tomar la decisión de divorciarse de su marido, a pesar de la oposición de su madre. Ese dolor contenido le hace estallar de RABIA y ODIO en la última conversación que mantiene con Mālik, quien vuelve a buscar otra excusa para pasar tres días fuera de casa y engañar de nuevo a Yāsmīn:

-(...) ¡Eres un mentiroso, un traidor y un tonto, porque piensas que te creo!
- ¿Te ha poseído un demonio esta noche, Yāsmīn?
- ¡Todo lo que quiero decirte es el asco que me das! ¡No sabes lo que te odio y (...) cuánto me avergüenzo de que seas el padre de mi hijo!
-Yāsmīn, ten cuidado de lo que dices y respétame (íbid., 160).

Las manipulaciones y mentiras constantes de su marido le llevan a reaccionar y a abandonar su actitud de abnegación ante tanta situación injusta a la que se ve sometida. Le expresa el ASCO y ODIO que le tiene, pero en ese ataque todavía hay cierta resistencia e intento de que su marido cambie de conducta:

(...) Vete, y no te retrases, pero quiero decirte una cosa antes de irte. No soporto mi vida contigo excepto por la presencia del pequeño. No continuaría contigo excepto porque él está entre nosotros, pero quiero que sepas que te odio, te odio mucho, Mālik (íbid., 160).

En el sacrificio que hace por su hijo está encubierto su MIEDO a la pérdida y que vemos perfectamente reflejado en la escena final, cuando Mālik pregunta por Nahār para despedirse de él. Ella se queda paralizada por el MIEDO, su frecuencia cardíaca aumenta y se queda obnubilada: “Sentí mi cuerpo encogerse y la respiración se estrechaba. Sentí como si el mundo girara, girara y girara y no tuviera habilidad para distinguir nada a mi alrededor o mantenerme en equilibrio” (íbid., 162).

A continuación, corre al jardín de la casa con DESASOSIEGO y, como si estuviera al filo de la misma muerte, se suceden en su mente numerosos flashback sobre los momentos más significativos de su vida: su padre, su primer beso y la boda con Mālik,

su traición, el nacimiento de su hijo, su madre, y su rostro asustado porque Nahār viva la pérdida, el sacrificio y la vida que ella había tenido, etc. Entre todas esas imágenes, la frialdad del jardín la envuelve para encontrar el cuerpo muerto de su hijo flotando en el agua de la piscina. ¿La muerte la vuelve a golpear y esta vez de modo definitivo con esta devastadora pérdida? El final abierto de la novela da lugar a muchas opciones. Su hijo muere en el momento en el que ella decide divorciarse de Mālik y si nos remontamos al principio de la novela, la primera vez que piensa en separarse de su marido se entera de que está embarazada, por lo que ¿podría considerarse un castigo por no conformarse con lo que tiene? O, si se analiza desde una perspectiva más psicológica, ¿podría tratarse de una confrontación definitiva con su trauma en el presente de la narración? Es decir, al encontrar definitivamente su referencia perdida, su psique hace consciente lo inconsciente, deshaciendo esa conciencia egotista y neurótica que la había acompañado hasta entonces, lo que la ayudará en último término a liberarse de su condicionamiento emocional de dependencia y sacrificio.

5. Cierre del capítulo

En este capítulo hemos querido reflejar cómo se van conformando las *identidades* en el exilio, tanto si es externo (por educación, trabajo, vacaciones o por la libertad que no encuentran en su país) como interno (proceso introspectivo), a nivel micro, pues cada experiencia y contexto son diferentes a los anteriores. Para entender cómo las identidades se van rearticulando en un proceso de movimiento y construcción continua hemos puesto el enfoque en dos planos diferentes que se influyen mutuamente: 1) externo o influencia de los viejos o nuevos paradigmas socioculturales 2) interno: conflictos emocionales procedentes de memorias y eventos traumáticos.

Respecto al exilio externo, nuestro objetivo era averiguar hasta qué punto las protagonistas o los personajes analizados eran capaces de desarticular y cuestionar los paradigmas dominantes de su cultura en contacto con un nuevo contexto cultural que no abarca únicamente el espacio físico, sino las múltiples subjetividades que lo configuran. Para ello, observábamos a un nivel sociológico y ontológico cómo se posicionaban en un escenario antitético —en el que la libertad es representada por ciudades europeas y la prisión por ciudades como Riad— y si las protagonistas eran lo suficientemente flexibles para cruzar de una a otra cultura y, si no, cuáles eran los condicionamientos culturales y emocionales que provocaban resistencias.

De esta manera, nos pareció oportuno reflejar las emociones que las protagonistas expresaban en este nuevo espacio en el que podríamos decir que se produce cierto sentimiento de *gurba* (por su condición de expatriadas) por el choque cultural, tanto a nivel consciente como inconsciente.

En ambas novelas de exilio externo, *Al-Urýūḥa* y *Yawmiyyāt ṭāliba sa 'ūdiyya fī Mānšistir*, veíamos que se producían giros constantes entre el pasado y el presente, por lo que hemos querido cartografiar las emociones en dos direcciones: 1) aquellas que se producen a partir el sentimiento de *gurba* o como reacción al sistema de valores culturales de la nueva cultura por la que muestran cierta postura antagónica, parte de los conflictos internos emocionales que ya traían consigo 2) emociones *performativas* que aprendieron a articular dentro de su contexto local y familiar.

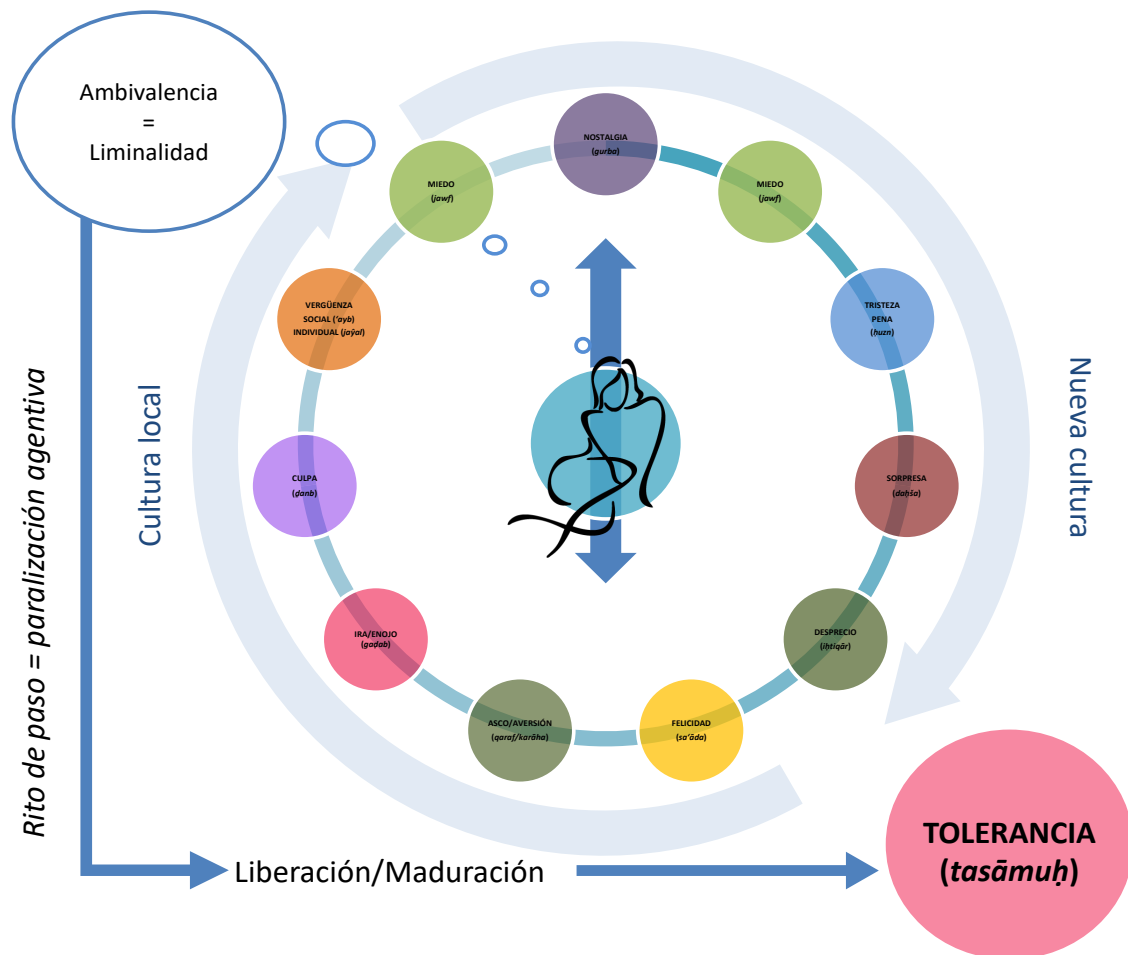


Figura 31. Esquema de emociones en las novelas

© Mercedes Melchor, Beatriz Gómez, Beatriz del Castillo

En *Al-Uryūha* (El columpio) de Badriyya al-Bašir veíamos cómo la protagonista, Maryam, se aferra a sus antiguas condiciones culturales sintiendo IRA y AVERSIÓN hacia las actitudes y prácticas sexuales de sus amigas en sus intentos por no identificarse con los nuevos paradigmas por los que se siente amenazada. Por tanto, su postura primera es más bien la de rechazo hacia la nueva cultura, mientras que sus amigas desde este nuevo espacio logran invertir los sentimientos de VERGÜENZA SOCIAL, CULPA y MIEDO vinculados a la sexualidad femenina, por lo menos ‘Innāb, Salwā parcialmente, puesto que todavía sigue aferrada a una relación que la hace sufrir. No obstante, estas dos protagonistas representarían el modelo al que se refiere Al-Rasheed de la “mujer cosmopolita” (2015: 140), que busca satisfacer sus deseos y pasiones sexuales alterando las convenciones sociales que perviven sobre la noción del matrimonio en el país. Maryam, anclada todavía en los valores del nacionalismo religioso saudí, juzga a sus amigas como reflejos de la novela de *Madame Bovary* que lleva siempre consigo. Sin embargo, la decepción que experimenta por el abandono de su marido y el sentimiento de pérdida (MIEDO, TRISTEZA) que se desencadena en ella cuando se ve en Ginebra sola e incapaz de encontrarle, genera en ella tal DESASOSIEGO que la empuja a criticar la hipocresía de los hombres saudíes y a ser consciente de la desigualdad de género en su país. De ahí irá adoptando progresivamente una nueva actitud más flexible, abierta y de autocompasión por sí misma.

En *Yawmiyyāt ṭāliba sa ‘ūdiyya fī Mānšistir*, el escenario de Manchester es mucho más rico que el anterior de Ginebra —en este último solo se perfilan personajes saudíes o un ambiente mayormente saudí—, pues en este la autora va capturando por medio de flashbacks los diferentes escenarios (casa de la pareja de Singapur, residencia de monjas, universidad) y las voces subversivas que dejaron huella en la protagonista cuando vivía en la ciudad. Al mismo tiempo, este escenario representa el retorno a un trauma individual que está directamente vinculado con el trauma histórico y social que aún vive la comunidad iraquí, ya que la violencia continua generada en los contextos sociales y políticos no da tregua. De hecho, la ciudad de Manchester se convierte en un espacio seguro en el que poder expresar y reinterpretar sus experiencias negativas y traumáticas desde una óptica más positiva, puesto que, al final, estas terminan marcando la evolución final de la protagonista.

A lo largo de la novela, hemos sido testigos de cómo Wafā’, al igual que Maryam, comienza reafirmando sus creencias socioculturales de su país de origen —aunque en su caso atiende mayormente a su identidad iraquí más que a la saudí— en el nuevo espacio,

juzgando la conducta que sus dos amigas, Yūlī y Wiṣāl, tienen con sus novios. Esos esquemas culturales se detectan en las emociones que expresa y que están ligadas a los valores morales de su contexto social (IRA, MIEDO, VERGÜENZA SOCIAL, CULPA), como la pérdida de la virginidad. En otras ocasiones, la inconsciencia sobre sus gestos, conductas y emociones como la SORPRESA y el DESPRECIO le juegan malas pasadas (Charlie la echa educadamente de su casa). Yūlī es el ejemplo contrario a la protagonista, pues como iraquí mantiene un rechazo absoluto hacia su cultura (no le gusta relacionarse con otras mujeres iraquíes aparte de Wafā') en un intento por mimetizarse con la nueva cultura, creyéndose sentirse FELIZ a pesar de no estarlo interiormente. En su lugar, Wiṣāl es un personaje que representa ese equilibrio entre las dos anteriores y que mantiene una posición conciliadora respecto a otras culturas, lo que probablemente se deba a su doble nacionalidad iraquí-iraní y a los varios encuentros que experimenta durante el exilio.

Tanto Maryam como Wafā' mantienen una postura de antagonismo ante el contacto con otra cultura. En ellas hay MIEDO y TRISTEZA, marcadas por la melancolía de lo que han dejado atrás o por lo que se han visto obligadas a renunciar, y SORPRESA ante las numerosas experiencias que las sobrevienen en este nuevo espacio. El exilio externo irá acompañado al mismo tiempo de un viaje interno, puesto que cualquier colisión cultural o posición ambivalente irá despertando emociones ante un intento del cuerpo/psique por mantenerse en el anterior estado. Esto es lo que genera que manifiesten posturas contradictorias en muchas ocasiones, lo que no impide que no se produzca en ellas un proceso transformador que dará lugar a una *nueva conciencia*, en la que ya no pasan por alto detalles del presente relacionados con el pasado que antes les habían pasado desapercibidos.

Por su parte, con la novela *Dāt faqd*, decidimos focalizar el exilio desde un plano interno, puesto que no es necesario el viaje para que se produzca algún tipo de movimiento interno que, en la mayoría de las ocasiones, sucede en un momento de derrumbe y crisis vital y que, como en el exilio externo, genera una sensación de perplejidad y desasosiego (MIEDO, ANSIEDAD, TEMOR) ante el primer contacto con algo nuevo que en nuestro caso estará relacionado con el encuentro con el trauma en sí mismo.

Yāsmīn, en la búsqueda de su identidad y desde el sentimiento de pérdida que caracteriza su personalidad, comienza a mirar en su interior arrastrada por una relación disfuncional en la que la ANSIEDAD, la IMPOTENCIA y la CULPA hacen de su vida una desdicha y SUFRIMIENTO constantes. Eso la conduce a mantener una postura de rechazo y a manifestar su RABIA/IRA hacia su marido por los desplantes que le hace y hacia una

sociedad que califica de injusta, porque constriñe a las mujeres desde esa visión androcéntrica que las juzga incompletas (*'awra*) frente al hombre, que es el que asume toda la autoridad.

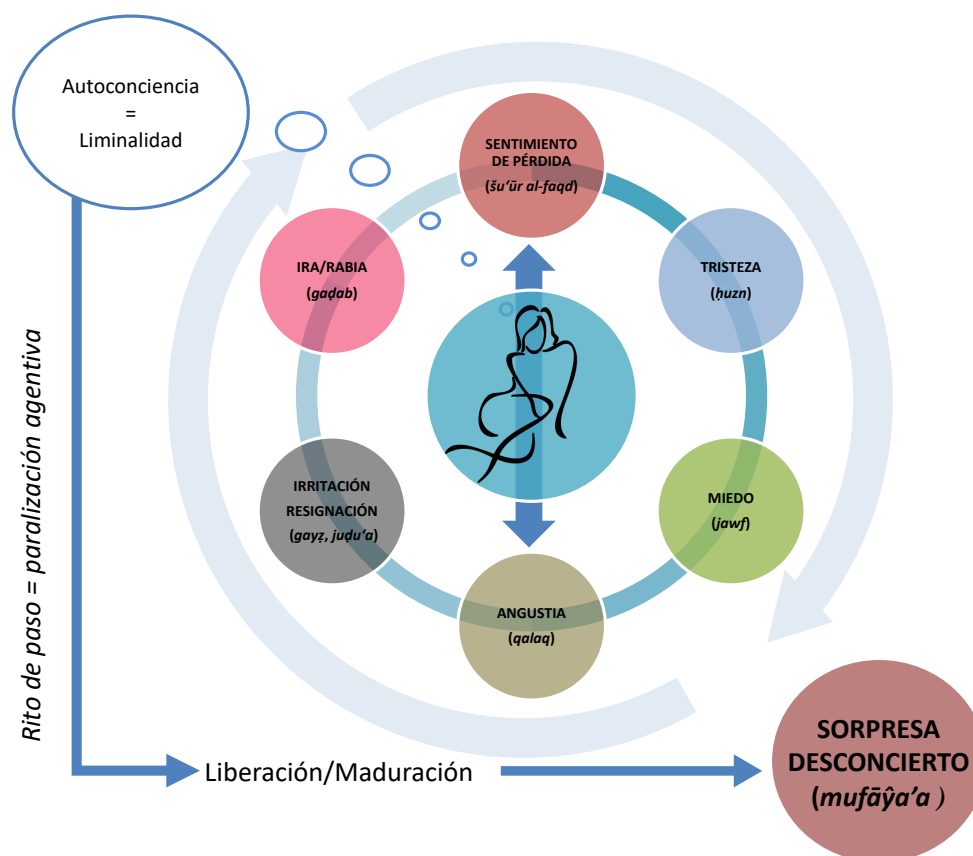


Figura 32. Esquema de emociones en las novelas

© Mercedes Melchor, Beatriz Gómez, Beatriz del Castillo

Todas esas emociones que se generan con respecto a la dominación masculina son emociones con una frecuencia muy similar a la que vivió tras la muerte de su padre, que asume como injusta. Sus continuos intentos por evitar sentir ese mismo SUFRIMIENTO a través de la figura de Mālik, y más tarde la de su hijo, no hacen más que reforzar esas emociones de TEMOR y ANSIEDAD dentro de sí. Esa fusión de emociones, sentimientos y estados de ánimo la acaban movilizándolo, obligándolo a poner atención en lo que antes no había percibido. Al contrario que las novelas anteriores, en las que algunas de las protagonistas luchaban en contra de las constricciones sociales con respecto a la sexualidad y libertad personales eligiendo con quién relacionarse o casarse, la

protagonista de esta novela representa la figura tradicional de la madre que se sacrifica por su familia, renunciando a ella misma a favor de otros, sobre todo por su hijo, que no quiere que viva la situación de orfandad que ella vivió en su infancia. Ella no busca satisfacer sus deseos ni pasiones sexuales con otros hombres, sino que su preocupación última es no defraudar a su madre ni comprometer su reputación familiar si se divorcia de su marido.

Si bien la novela no desvela qué es lo que la sucede tras la discusión con su marido, que es cuando decide separarse, y el momento de colisión con el trauma mismo, que se representa con la muerte de su hijo, el lector puede percibir que esta tragedia podría tratarse de un castigo, representando así la novela un modelo de cierta conformidad con las normas sociales. No obstante, la SORPRESA y DESCONCIERTO de la protagonista podrían igualmente leerse como una transición hacia su libertad y crecimiento definitivos a raíz de la colisión con su mayor miedo: el sentimiento de pérdida que vuelve a adquirir la máscara de la muerte.

Si bien las tres novelas son críticas con los aspectos socioculturales de su país, ninguna de ellas expresa una crítica política directa con respecto al régimen saudí —que solo vemos reflejada en la novela *Yawmiyyāt t̤ālība sa ‘ūdiyya fī Mānšistir* con respecto al gobierno iraquí— puesto que ponen más atención en el conflicto personal e individual de las protagonistas.

Como hemos visto, el reencuentro de las protagonistas con su poder y *ser* interior se produce en dos fases. Primeramente, cartografían los microsistemas hegemónicos (familia, institución matrimonial, círculo social cercano), lo que les llevará a dejar de tener una postura pasiva y adaptativa hacia su sociedad a la hora de cuestionar el sistema patriarcal, presiones sociales y los paradigmas de género (relación de Maryam, Salwā y Yāsmīn con sus respectivos maridos etc.), de raza (las transgresiones de ‘Innāb o la relación de las protagonistas con otras etnias religiosas como Muḥammad, novio de Wiṣāl) y clase (diferencia de clase entre Charlie y su novio malayo), en los que este se basa para sostenerse. Esa toma conciencia con respecto a la estructura social les lleva a resignificarse con respecto a ella, pero siguen manteniendo posturas antagónicas y de rechazo no solo hacia aspectos de su cultura, sino también hacia la nueva. En esa posición siempre existe un contrincante, una autoridad (por ejemplo, la cultura dominante), que como señala Anzaldúa, no es solo externa, sino también interna, puesto que esta reactividad refleja aspectos de su interior. Sus reacciones las acaban limitando y desencadenando emociones —adoptadas inconscientemente tanto individual como

socialmente— que las enfrentan con su pasado y, por tanto, consigo mismas, puesto que los viejos escenarios se vuelven a repetir en sus vidas con otros formatos (la muerte del padre de Yāsmīn se repite con la muerte de su hijo, las situaciones de abandono de Salwā y Ŷūlī se repiten en formato pareja). Ellas se liberan, psicológicamente hablando, ahondando en sí mismas, en sus conflictos emocionales y, al dejar las resistencias de lado, se muestran flexibles para pasar de una cultura a otra o de un sistema de creencias a otro y resignificarse en un nuevo espacio que si bien no es reactivo, es mucho más conciliador.

El paso de la inconsciencia a una nueva consciencia o a esa *individuación* de la que hablaba Jung (1970: 41) es el paso a la resiliencia, a establecer un equilibrio sobre lo que uno siente, piensa y hace, para desde ahí actuar y emprender cambios hacia el exterior, en su entorno y esfera social a modo de “new mestiza” de Anzaldúa. Esta actuación externa se echa en falta en las tres novelas analizadas aquí, puesto que las protagonistas van alineando lo que piensan y sienten, pero no vemos cómo repercute esto en sus actos posteriormente. Es decir, no crean alternativas que tienen un impacto social —como veíamos en el Capítulo 3 con Hind y sus escritos denunciando las injusticias de las mujeres—, sino que el único compromiso de cambio y liberación es con respecto a sí mismas. Incluso, en algunas ocasiones esa “liberación”, más allá de desafiar los discursos del nacionalismo religioso saudí, se representa mediante mujeres educadas, de clase media-alta, que viajan sin tutor y que se entregan a los placeres sexuales y al consumismo de bienes materiales, como Salwā e ‘Innāb, reproduciendo la “fantasía cosmopolita” resaltada por Al-Rasheed. Por el modelo de feminidad consumista que reflejan, esas novelas pueden ser identificadas como un producto del discurso reformista actual del Estado.

Conclusiones

Para mí la libertad es que seas tú, que no te pierdas, que no actúes como si fueras otra persona por la gente, las leyes (...) La libertad es que digas lo que quieras, que soluciones las cosas sin temer, que creas en lo que quieres sin temer (...) que no seas una copia de los demás para vivir segura o tranquila, siempre y cuando tu libertad no dañe a los otros. Es tu derecho ser quién eres, que seamos diferentes (yo soy de un sitio, tú de otro, tú rubia y yo morena (...) yo con unas ideas, tú con otras, etc.), y que yo te acepte, tal y como tú me aceptas a mí, y te quiera como eres. Esta es la libertad en la que creo.

Azīr ‘Abd Allāh al-Našīmī (entrevista telefónica, 2019)

Las novelas seleccionadas en esta investigación, que se publicaron entre el 2005 y 2016, podrían considerarse simulaciones ficcionales de lo que era el contexto saudí antes de esa fecha. Por ello, las historias de sus protagonistas pueden ayudar a explorar los cambios que se han producido en dicho contexto desde entonces, aunque no distan mucho en realidad del actual. En los últimos años, en Arabia Saudí se han ido introduciendo cambios económicos y sociales desde el poder en virtud del proyecto nacional de reforma “Visión 2030” anunciado en 2016, cuyo objetivo es impulsar la economía y el sector privado, aumentar las oportunidades para las mujeres en el mercado laboral —siendo el objetivo que su presencia en el mismo pase de un 22% al 30%— y establecer espacios de ocio más allá de los tradicionalmente admitidos, con el objetivo de contentar a una población crecientemente insatisfecha con el modelo tradicional wahabí y así frenar una disensión en aumento en el país, disensión que se puede detectar en todos los sectores, incluida la familia real. Pero si el Estado quiso poner el foco en incorporar a las mujeres al mercado laboral, promocionar su profesionalización y atribuirles derechos de los que hasta entonces carecían ello se debía también al deseo de ofrecer una cara más amable de un país que goza de pésima reputación internacional, deseo que se ha visto contrarrestado por las presiones internas de los sectores más tradicionales y el temor a una ‘apertura’ que pudiese traer consigo el derrumbe del régimen. Todo esto explica que las medidas en favor de las mujeres hayan ido acompañadas, desde 2018, por una severa represión contra la disidencia, especialmente con respecto a las mujeres más destacadas

en su activismo por los derechos de las mujeres. La ‘apertura’ en relación a las mujeres es admisible siempre y cuando sea controlada por el régimen que teme el protagonismo de los agentes sociales no dirigido desde el poder. Como la libertad de expresión y la igualdad de género están lejos de ser garantizadas a pesar de las reformas, las historias reales de violencia siguen existiendo, tal y como refleja este testimonio de Fāṭima, una activista saudí que reside en Egipto.

En junio 2018, a escasas dos semanas de levantarse el veto que impedía a las mujeres conducir en Arabia Saudí, nos reunimos con Fāṭima en un café de la cairota y céntrica calle Hudà Ša‘rāwī, que lleva el nombre de una conocida feminista egipcia. Esta vez decidió revelarnos la historia de su detención en el aeropuerto de Yeda en febrero de ese mismo año, acusada de odio e incitación contra el régimen:

En el aeropuerto, en el momento que estábamos haciendo el check-in, mi amiga se dio cuenta de que algo raro pasaba y me dijo que tenía que llamar a su abogado. Yo no entendía nada y pensaba que había problemas con mi maleta, hasta que supe que eran problemas legales y que mi nombre estaba registrado en el sistema. Así que de ahí nos llevaron a la comisaría, donde nos estuvieron investigando durante veinticuatro horas. Me preguntaron sobre todos los detalles de mi vida, sobre lo que hacía en Egipto y lo que hice durante las elecciones (...) Después de esto, el abogado vino a hablar conmigo y me comunicó la sentencia por la que me condenaban: cinco días de cárcel, diez latigazos y una multa de 10.000 riales. (...) Por lo general, cuando llego a un grado de cansancio y tristeza me río en vez de llorar, así que cuando el abogado me dijo todo esto, no paré de reírme (...) no tenía lágrimas, pero no me reía por estar feliz. ¿Sabes, cuando te ríes y quieres llorar? En vez de llorar, reía, porque no entendía lo que pasaba a mi alrededor: «¿qué había hecho?». Tras esto mis sentimientos cambiaron y llegó un momento en el que me quedé callada, no podía hablar, sobre todo cuando nos estuvieron interrogando. En ese momento comprendí que ellos eran más fuertes que yo. A pesar de la presión, di muy poca información y, por supuesto, no reconocí muchas cosas y mentí. Después me sometieron a confinamiento solitario (...), pero lo prefería, porque tras todo lo que había sucedido, necesitaba estar conmigo misma, a pesar de lo repugnante que era el lugar. De hecho, seguía sin poder llorar, solo temblaba de miedo y no podía ni comer (...) Posteriormente, me sacaron de allí y me llevaron a otra celda, pero esta vez con otra gente y con una cama.

(...) Cuando me flagelaron en la Dār al-Ri'āya³⁴⁸ (Casa de cuidados) [riéndose a carcajadas]...¿te lo puedes creer, Mercedes? [riéndose de nuevo] fue el momento en el que sentí que no sabía lo que pasaba a mi alrededor y cuando terminaron, uno de ellos gritó: “Allāhu akbar” y yo me preguntaba: «¿quiénes son? ¿quién soy yo? ¿qué es este país?» (...) Lo que sentí en ese momento, es que yo era muy diferente a ellos. Me sentí aislada de la vida (...) Después de liberarme, no paré de reírme los primeros tres días. Pero después, me empezó a afectar (...)

El mayor miedo que tenía era con respecto a mi familia, por el honor y la reputación. A mí esto no me importa en absoluto, pero a ellos sí. Así que temblaba por el lugar, el shock, por mi familia y en general por todo lo que veía a mi alrededor. Sentía que no entendía nada. Todo el mundo estaba en mi cabeza (...) El segundo y el tercer día empecé a comprenderlo y a asimilarlo.

Después mi padre me amenazó con matarme. Mi padre es un hombre muy machista y atrasado (mutajallif) y uno de mis deseos es que se muera o que me deje en paz. Desde que era pequeña siempre me controla y estos sentimientos son muy duros. Y no has visto nada, Mercedes (...) En Arabia Saudí hay situaciones peores donde los padres encierran a sus hijas en casa y no saben nada de lo que ocurre en el mundo exterior. ¿Por qué te crees que soy así de feminista? A veces soy muy extremista (...), porque desde pequeña tengo la percepción de que los machistas están en contra de nosotras. Pero después de viajar, es cierto que mi mentalidad ha cambiado y hay hombres que me han confirmado todo lo contrario (Fāṭima, relato de vida, junio 2018).

La historia de Fāṭima habla por sí sola. El Estado intenta arrebatarle su poder de acción, hacerla vulnerable (“en ese momento comprendí que ellos eran más fuertes que yo”), puesto que el objetivo de todo encerramiento, interrogación y tortura es destruir la identidad y alterar desde el punto de vista psicológico al sujeto, provocando que la víctima tenga dificultad para integrar su experiencia a través del lenguaje. No obstante, esa vulnerabilidad es también su mayor fortaleza, ya que hasta aquel momento Fāṭima no fue consciente de que ellos eran tan vulnerables o más que ella, puesto que esa necesidad de información es el reflejo de un régimen que siente su precariedad y que manifiesta miedo y debilidad ante una chica de veinte años. Si bien su mente se hallaba en shock y era incapaz de hablar o articular palabra ante la incontestable realidad que estaba viviendo,

³⁴⁸ “Dependiendo de la sentencia, el número de latigazos varia, pero siempre se iguala al número de días que se está en prisión. Por ejemplo, no se puede condenar a una persona a 1.000 latigazos en un mes, porque no hay tiempo, ya que los viernes, después de la oración del viernes, es cuando te flagelan” (Fāṭima, relato de vida, junio 2018).

su cuerpo se reía de ellos; de hecho, hasta el momento de la entrevista se protegía con esa *risa*. Su historia se convierte así en un *diagnóstico del poder*. El dolor que experimenta es tan inmensamente real que automáticamente su cuerpo se acaba protegiendo por medio de la negación y convierte en ilusorio lo que está viviendo: «¿quiénes son? ¿quién soy yo? ¿qué es este país?». Ese dolor y la herida que provoca acaban haciendo de la situación y de ese “poder absoluto” una pieza de comedia, comparable a la *ficción*, tal y como señala Scarry (1985: 40-41). Dentro de una situación dramática, no es accidental, que a un edificio de torturas se le asigne un nombre (Dār al-Ri‘āya) que tiene que ver con la “protección, el cuidado”: es una manera por parte del poder de disfrazar lo que en él se hace, también de legitimarlo (los allí torturados lo son porque es necesario proteger al resto de lo que hacen); al mismo tiempo, lo que se suponía que iba a “proteger o a cuidar” provoca dolor, produciéndose de esta manera una “desintegración de los contenidos de la conciencia”, puesto que el significante pierde el significado que se le había sido asignado (ibid., 35).

El dolor de los latigazos hizo que para Fāṭima el mundo que la rodeaba, su voz y el sentido de sí misma dejaran de tener sentido, sintiéndose desbordada por la sensación de no saber quién era, distante y desplazada con respecto a sus torturadores: “Sentía que el mundo se iba a parar y si no se paraba, mi vida era la que se iba a parar (...) Sin embargo, me di cuenta de una cosa en ese momento. Sufro de depresión desde el año 2015 y me di cuenta que lo que me hacía estar en ese estado era la percepción que tenía que siempre que estaba feliz, ese momento terminaría de un momento a otro” (ibid., 2018). Todo el dolor físico que sintió en ese momento eliminó de algún modo su dolor psicológico, lo que hace que Fāṭima se empiece a desidentificar con todo aquello para lo que su “mente” vivía, es decir, con las emociones negativas que le hacía repetir un patrón disfuncional que hasta entonces había saboteado todo lo positivo que entraba en su vida. Los deseos de que muera su padre se deben al sentimiento de inferioridad que desarrolló como mujer en el espacio familiar por culpa de un padre autoritario que no le dio espacio para crecer y que hasta hoy intenta controlar todos sus movimientos.

En el caso de Fāṭima, la tortura le afectó llegando a sentirse muy desprotegida y sin refugio, pero no llegó a desintegrar del todo la percepción del mundo en el que vivía anteriormente ni a despolitizarla. Por el contrario, nada más salir decidió contar su historia a sus amigos más cercanos, para procesar lo que le había ocurrido y posteriormente ser capaz de contarnos su relato más detalladamente. A pesar de todo el sufrimiento que todavía guardaba entonces, ella no negaba lo que le había pasado ni se quejaba del daño

que le habían causado sus torturadores, sino que sorprendentemente su fuerza residía en hacer de sus experiencias aprendizajes:

A pesar del dolor y de las situaciones que he vivido siento que todo ello me ha hecho más fuerte (...) ¿Sabes, cuando la libertad te libera del miedo? Cuando dejas de tener miedo, sientes libertad. Incluso si estás en una sociedad libre y sientes miedo, te limitas a ti misma, porque el miedo afecta a tu alma. (...) Estoy empezando a llegar a una situación de “paz interior” o intento llegar a ella (...) De hecho, soy una persona abierta a descubrir y a cambiar. Hoy soy atea, pero si mañana me siento espiritual, lo aceptaré y continuaré con esto.

Esa pérdida del miedo podría considerarse una disociación con respecto al trauma vivido. Sin embargo, Fāṭima no mantiene una posición apática y abnegada tras lo sucedido. Esa experiencia no consiguió despolitizarla ni arrebatar su sentido de *ser* en este mundo. Su perseverancia en superar el clima de miedo e impunidad imperante en su vida le llevó a continuar con su labor por los derechos humanos y las mujeres en Egipto, donde es activista. Sin embargo, esta vez desde una nueva perspectiva que le ha permitido desarrollar una autoconciencia sobre su situación en lo que parece ser la *ficción del mundo externo*.

La historia de Fāṭima da cuenta de un trauma individual enraizado en un trauma colectivo que se ha hecho muy profundo, por la cantidad de historias que podemos encontrar como esta y que siguen ocurriendo debido a las situaciones de violencia y la represión en masa en el país, que han ido en aumento con Muḥammad bin Salmān, siendo la tortura estatal y los malos tratos físicos y psicológicos, que se extienden hasta la esfera familiar —como en el caso del padre de Fāṭima—, prácticas habituales. Como las escritoras saudíes que hemos seleccionado, hemos narrado la historia de Fāṭima que podría estar tomada de una novela y a través de ella hemos materializado la voz de una mujer saudí dentro de un determinado contexto, una mujer que se atreve a contarnos su historia a pesar del temor a las represalias de su familia.

Planteábamos en la introducción que, según el concepto de genealogía de Foucault el cuerpo es una superficie donde se articula la violencia en formas históricas culturales concretas. Nuestro objetivo ha sido analizar ejemplos de cuerpos de mujeres saudíes procedentes de contextos particulares y tal y como se habla de ellos en las novelas seleccionadas, prestando una atención específica a las emociones sentidas por ellas y

examinando si esas emociones —que son asimiladas y encarnadas por nuestras *sujetas* a través de los numerosos discursos y prácticas de dominación (arreglos simbólicos e institucionales, neoliberalismo, etc.)— producían una toma de conciencia de lo que les pasaba y por qué. En el caso de que dicha toma de conciencia se produjese hemos examinado hasta qué punto se manifestaba en una acción puntual, si causaba algún tipo de impacto en las relaciones de poder en las que se mueven dentro de su marco familiar y social y si dicho impacto podía llevar a considerar a esas mujeres ‘copias fallidas’.

La literatura como liminalidad transformadora

Butler llama ‘copias fallidas’ a las subjetividades que se salen de lo normativo dentro de un marco de subversión/dominación. Los casos que hemos analizado en nuestro trabajo no son mujeres que llevan a cabo acciones colectivas o movilizaciones feministas —actuaciones estas que se dan de hecho entre las mujeres saudíes, pero, como ha ocurrido con las mujeres conductoras, suelen verse sometidas a represión. Como hemos indicado, aunque en Arabia Saudí existen ONGs, organizaciones de caridad y otras de derechos humanos³⁴⁹, estas están controladas por el Estado, por lo que en realidad no se puede hablar de sociedad civil como tal. Por otro lado, existen asociaciones y actividades informales que van naciendo en paralelo a la estructura estatal, pero el gobierno se encarga de prohibirlas y frustra todos los intentos de que florezcan, a pesar de la promulgación de la *Ley de Asociaciones y Fundaciones*³⁵⁰ (Nizām al-ḡam‘iyyāt wa-l-mu’assassāt al-ahliyya) en 2015 como parte del plan de reformas económicas y sociales.

En este contexto, hay mujeres saudíes que hacen de la ficción un espacio alternativo a través del cual expresar palabras *silenciadas*, *no dichas* directamente en la arena pública porque de hacerlo se podrían enfrentar a represalias. Esa puede ser una de las causas del fenómeno del *tsunami literario* que se produjo a partir de 2006, ya que como señala Al-Rasheed, a la ficción no es fácil imponerle restricciones legales (2013: 202), al contrario que a las asociaciones de la sociedad civil que necesitan de una licencia

³⁴⁹ El Estado inventa cualquier justificación para evitar el registro de nuevas ONGs y las OSCs con frases como que pueden violar la *ṣarī‘a*, contradecir los valores morales públicos y romper la unidad nacional: <http://www.icnl.org/research/monitor/saudi-arabia.html>

³⁵⁰ *Law on Associations and Foundations* adopted by Royal Decree No. M/8, 19.2.1437H of December 1, 2015. Disponible en: <https://www.csrna.net/sites/default/files/%D9%86%D8%B8%D8%A7%D9%85%20%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%85%D8%B9%D9%8A%D8%A7%D8%AA-2.pdf>

para poder operar³⁵¹. Además, teniendo en cuenta la desigualdad de género presente en el país y las limitaciones que ello impone a que las mujeres puedan expresar lo que sienten, la literatura abre un espacio en el que las mujeres pueden situar historias que reflejan distintos tipos de voces insatisfechas —en diverso grado y desde motivaciones distintas— con la percepción y actitudes hacia las mujeres que existen en el país y que instituciones como la tutela masculina se encargan de perpetuar.

Las emociones representadas en las novelas ayudan a las autoras a establecer una interacción con el lector y a influir en cómo este experimenta la ficción literaria haciéndole capaz de comprender y abordar conflictos vitales desde otro ángulo.

Como señalábamos en la introducción, las novelas que hemos analizado no son obras que puedan calificarse como género autobiográfico, puesto que no pretenden ofrecer una autorrepresentación de la vida de las autoras, como veíamos con el ejemplo de Laṭīfa al-Zayyāt. Pero las experiencias individuales, reales o no, reflejadas en las novelas estudiadas pueden ser extrapoladas a una experiencia colectiva o al menos representativa de la sociedad y de las emociones de sus mujeres.

Prácticas institucionales: extensión del Estado saudí

En la introducción, retomábamos la definición de Ute Frevert sobre las emociones: “(E)motions are not only made by history, they also make history” (2009: 202). Las emociones, pues, “son creadas por la historia”, es decir, son productos socioculturales que no están separados de las creencias, pensamientos y ciertos estados de ánimo que surgen dentro de un grupo y contexto específicos, y que se entrelazan con la biografía y experiencia personales de los individuos. Las emociones de las que se habla en las novelas estudiadas nos permiten explorar cómo cartografían las autoras las reacciones de las protagonistas ante las prácticas culturales e históricas de los discursos dominantes —que son contruidos también desde y a través las emociones— que se insertan en los cuerpos y las estructuras psíquicas de los personajes por medio de instituciones de orden social (familia, los círculos sociales cercanos, las instituciones educativas, las fétuas, etc.).

Los micromecanismos de poder no solo implementan roles sociales binarios de género, sino también la vida emocional por medio de lo que Eva Illiouz denominó un

³⁵¹ Esta licencia es emitida por el Ministerio de Asuntos Sociales y la aprobación de las asociaciones es un proceso que puede durar años, así que algunos grupos trabajan sin ellas.

regime of performativity of emotions (2012: 30) que está regulado por una dimensión moral. Aunque la académica aplica este concepto con respecto al contexto europeo de los siglos XXVIII y XIX, podría ser extrapolado a la sociedad saudí actual —como ya indicamos en el Capítulo 4— en la que la población sigue sujeta aún a valores morales que dependen de ciertos conceptos sociales como el honor y la reputación. En el Capítulo 3, veíamos cómo el sentimiento de honor (*šaraf*) constituía un elemento clave a la hora de regular ciertas acciones ritualizadas y la expresión de sentimientos en lo que al ámbito familiar se refiere. Asociado a él, observábamos que entraba en juego una emoción básica, el MIEDO (*jawf*), que se encarnaba en dos figuras autoritarias, la madre de Hind y el padre de Laylà y que funcionaba como justificación para controlar el movimiento de sus hijas. El objetivo era evitar exponerse a una emoción social muy arraigada en las sociedades árabes, especialmente la saudí por su carácter tribal, la VERGÜENZA SOCIAL (*‘ayb*), ante la desaprobación del grupo por la transgresión de ciertas normas y códigos morales. Estas emociones nos han permitido examinar cómo se construyen las normas de género y la sexualidad en Arabia Saudí y cómo se conformaba la personalidad de las protagonistas. Por ejemplo, en el caso de Hind, su madre la educa para ser abnegada y pasiva mediante la imposición de aquello que ella rechaza. Laylà es educada en el miedo a la pérdida del reconocimiento social a través de la violencia física y psicológica que experimenta diariamente a manos de su padre. En los dos casos, los padres instigan la FRUSTRACIÓN (*iḥbāt*) y la IRRITACIÓN (*gayẓ*) de las protagonistas.

En el Capítulo 4, las autoras de la nueva generación reflejaban cómo en sus protagonistas había una tensión mayor con las normas imperantes, resultado de las tirantezas entre el neoliberalismo, las costumbres tribales y la doctrina wahabí dentro del país. Esto se hacía visible a través de una narrativa que utiliza al tiempo el lenguaje clásico árabe, el coloquial, y el inglés, además de incluir referencias culturales transnacionales e internacionales, en su mayoría anglófonas.

En ese Capítulo 4 pasábamos del núcleo familiar al círculo social, en el que se establecen relaciones interpersonales (afectivas o sentimentales) donde el *sentimiento de reputación* (*sum‘a*) es el que adquiere una mayor importancia. Así, la noción de autoconcepto, o la imagen que otros proyectan sobre la identidad de una persona, tiene tanto peso en las relaciones sociales que puede influir notoriamente en la persona cuando esta se “desvía” y las expectativas sobre ella no son las esperadas. La reputación desencadenaba emociones básicas como el MIEDO “al qué dirán”, emociones de comparación social como los CELOS (*gīra*) en las relaciones afectivas y que generaban

sentimientos de IRA (*gaḍab*) y MIEDO (*jawf*) a la pérdida cuando eran patológicos, como veíamos con Qamra y Ḍaya, y ENVIDIA (*ḥasad*), por ejemplo, de las amigas de Qamra cuando ella se casa, una meta esta, el matrimonio, que de alguna manera todas anhelan. Entre otras emociones, destacábamos aquí también la VERGÜENZA SOCIAL (*‘ayb*) que provocaba en las protagonistas reacciones iracundas ante la recriminación de los demás por haber transgredido alguna norma social y moral, y que daba lugar a otro tipo de emoción más autoevaluativa que era la de VERGÜENZA INDIVIDUAL (*jaʿyāl*). En la novela *Al-Ājarūn* esta emoción surgía de un sentimiento más interno, de lo que la protagonista sentía sobre sí misma, su cuerpo y hacia los demás.

En nuestro lenguaje emocional, la VERGÜENZA INDIVIDUAL (*jaʿyāl*) es el sentimiento que nos causa RUBOR ante un determinado evento, por ejemplo, por la percepción que tenemos de lo que los demás piensan sobre nosotros ante un determinado acontecimiento que hemos generado y por el que nos sentimos avergonzados. Esta VERGÜENZA puede articularse como CULPA (*ḍanb*) o ser una parte de la misma. La CULPA, por su parte, puede causar estados de ánimo como la IRRITACIÓN (*gayz*), la RESIGNACIÓN (*judūʿ*) y el RESENTIMIENTO (*imtiʿaḍ*) y llevar también a un estado de IRA (*gaḍab*) posterior.

En el Capítulo 5, la deslocalización, provocada por un exilio externo o interno, desencadenaba un *sentimiento de nostalgia* (*gurba*) que se aferraba a emociones performativas de condicionamientos culturales y emocionales previos (experiencias individuales y traumáticas), aprendidos en su contexto local: MIEDO (*jawf*), VERGÜENZA SOCIAL (*‘ayb*) o INDIVIDUAL (*jaʿyāl*), IRA/ENOJO (*gaḍab*), CULPA (*ḍanb*), ASCO/AVERSIÓN (*qaraḥ/karāha*). Emociones que siguen dándose en Maryam y Wafāʾ en el nuevo contexto ante su posición de ambivalencia y su resistencia a abandonar patrones previos.

El nuevo contexto hacía renacer nuevas emociones: TRISTEZA (*ḥuzn*), MIEDO (*jawf*), SORPRESA o PERPLEJIDAD (*dahša*), DESPRECIO (*iḥtiqār*) —que siente Wafāʾ con respecto a la relación de Charlie y su novio malayo— y FELICIDAD (*saʿāda*) que se producen como consecuencia del grado de adaptación o desadaptación con respecto a los nuevos espacios que transitan desde una posición liminal y transcultural.

¿Transitando espacios liminales?

Nuestras *sujetas*, como hemos venido viendo, están constreñidas por límites físicos, pues se restringe su presencia en los espacios mixtos mediante la segregación en función del género, y por otras barreras institucionales como son las normas y leyes que se les imponen. Su posibilidad de movilidad se limita a los “espacios públicos” que señalábamos en el Capítulo 4. Los cambios habidos en el país en las últimas décadas provocan además que se vean inmersas en una disociación constante entre dos modelos de feminidad que pueden parecer en gran medida irreconciliables: feminidad islámica—promulgado en los años ochenta, se acoge a un modelo de modestia de acuerdo a los preceptos islámicos que fundamentan el país y la pureza de la nación— y feminidad consumista —que implementa el consumo de marcas europeas y americanas, así como sus formas de actuar y comportarse (Le Renard, 2014: 36, 133). Pero ambos tipos de feminidad pueden de hecho coexistir y mantener el sentido tradicional del honor y la reputación: las mujeres siguen la feminidad hegemónica portando sus abayas en los espacios mixtos, pero al mismo tiempo se ajustan a la vida “moderna” y “consumista” de la ciudad sobre todo en esos “espacios públicos” reservados a las mujeres y en su vida privada.

En este contexto, surgen esas emociones que resaltábamos más arriba y que se expanden por el cuerpo social a través de un conjunto de técnicas corporales regulares como posturas, gestos y expresiones faciales. Al ser las emociones “hábitos cognitivos aprendidos” (Reddy 2001: 16), las hemos considerado en nuestro trabajo “resistencias” o barreras internas que se añaden a las externas, puesto que mantienen a las protagonistas sometidas a las estructuras sociales de dominación, contribuyendo a ellas muchas veces sabiéndolo y muy a pesar suyo, y otras, de manera completamente inconsciente. Si en la mayoría de ocasiones esas emociones ritualizadas ponían en marcha en ellas una conducta reactiva de adaptación a lo que tradicionalmente se espera de las mujeres, también podían impulsarlas a cruzar nuevos espacios liminales, es decir, a una transformación que llevaba consigo un cambio de percepción sobre ciertos esquemas mentales y emocionales previos.

Por todo ello, la *agencia* —la capacidad de acción dentro de particulares relaciones de subordinación— ha sido analizada en dos niveles, el sociológico y el psicológico, y en tres planos diferenciados: socioestructural, interpersonal y personal.

El primer cambio que se opera en los personajes comienza con una *toma de conciencia* acerca de las estructuras sociales, las prácticas y los discursos de dominación masculina que en Arabia Saudí se mueven en una lógica *neoliberal-tribal-wahabí*. Como hemos visto, a veces las protagonistas no se separan de su identidad grupal y, aunque tienden a mantener actitudes que rompen con el modelo femenino islámico, se adhieren a una feminidad consumista, producto del discurso reformista del Estado, no siendo conscientes del poder que el capitalismo y la modernidad ejercen en su discriminación de género. Por ejemplo, el pintalabios rojo, los tacones, los vestidos y camisones de marcas internacionales como Dior, Chanel, etc., son elementos que en novelas como *Banāt al-Riyāḍ* se utilizan para fetichizar el cuerpo y los deseos sexuales de las protagonistas, oponiéndose al código moral de modestia islámica. Estos elementos que aparecen en las obras de las novelistas más jóvenes son un claro reflejo de un mercado capitalista en continuo crecimiento en el país y que se hace visible en los espacios que calificábamos como “públicos” (supermercados, centros comerciales, etc.) porque están muy presentes en la vida diaria de la población saudí. De hecho, estos espacios de consumismo global también son reproductores de otros conceptos, sentimientos y emociones, como el amor. La música, películas, novelas, ropa de moda y otros productos que se venden en estos espacios a diario y en ocasiones especiales, como el día de San Valentín, fomentan un concepto del ‘amor’ —tratado en el Capítulo 4 en especial, pero presente por lo general en el resto de los capítulos— que puede ser analizado como la forma más sutil y simbólica donde se produce y extiende la dominación masculina.

Hasta muy recientemente, el matrimonio y el amor romántico eran dos categorías separadas, y aunque en la actualidad existen diversas modalidades de matrimonio para adaptarse a los nuevos tiempos, el modelo de matrimonio endogámico aún se mantiene en muchas familias, sobre todo las de ascendencia tribal (*qabīlī*). En las novelas seleccionadas, las costumbres tribales impedían a Laylā y a Haḍām contraer matrimonio con las personas que aman y otras, como Hind y Qamra, y más tarde Laylā son obligadas en contra de su voluntad a casarse con un hombre elegido por su familia.

A día de hoy, como reflejan las novelas, hay mujeres que pueden elegir casarse con quien quieran, siempre, claro está, con la mediación de la familia, como en el caso de Lamīs con su novio y Salwā con Ṣultān. Hay otras que establecen relaciones sexuales a través de encuentros clandestinos, como en el caso de la protagonista de *Al-Ājarūn*, Marān o ‘Innāb, a pesar de no estar permitidas, transgrediendo de esta manera muchas de las regulaciones islámicas y el modelo de feminidad hegemónica. No obstante, la

transgresión también muestra sus límites. La protagonista de *Al-Ājarūn* mantiene un conflicto existencial por ser chií, lesbiana y estar enferma y finalmente es ‘salvada’ por un hombre sunní. La madre de Marān castiga a su hija con un mutismo prolongado por su “mala conducta”, por haber llevado chicos a casa sin su permiso. ‘Innāb es quizás la protagonista más “libre”, es moderna, abierta, romántica y sensual y mantiene relaciones sexuales extramatrimoniales en el extranjero, por lo que representaría el modelo de feminidad consumista. No obstante, sus relaciones se mantienen también dentro de unos límites, puesto que no tiene relaciones con no musulmanes, sino con saudíes o árabes, aunque tengan lugar más allá de las fronteras de su país.

Sea como fuere, las experiencias interpersonales, afectivas y amorosas (estas tanto si ocurren dentro de marcos arraigados en las costumbres o en otros más modernos que asumen una visión más “libre” y romántica del amor) impulsan a la transformación de los personajes, quienes acaban descubriendo sus propias *potencialidades internas*. El sufrimiento, la coerción que viven en sus relaciones interpersonales y sentimentales se manifiestan por medio de emociones como la IRASCIBILIDAD, la IRA o el MIEDO que, aparte de movilizarlas para criticar las estructuras sociales y simbólicas desiguales, alteran en ocasiones las relaciones de dominación (Hind continúa escribiendo a pesar de la prohibición de su marido y su familia; Sāra, jefa del hospital donde trabaja Hind, tiene a su cargo a empleados hombres que la vilipendian por tener una posición de autoridad; la madre de Yāsmīn no permite a sus hermanos varones asumir la tutela de sus hijas), trascienden las nociones de género aprendidas socialmente (Haḍām va deconstruyendo la masculinidad normativa y las conductas y emociones que esta articula), cuestionan las normas sociales y otros códigos de feminidad islámica más rigurosos heredados del denominado ‘despertar islámico’ (*Ṣaḥwa*) (como la reflexión de Maryam sobre la obligatoriedad de portar la abaya en su país, las reacciones de los hombres cuando Laylā comienza a trabajar en su sección del periódico, la visión negativa de Walīd por su divorcio repentino tras haber mantenido relaciones sexuales con Sadīm antes de la boda, la renuncia al amor en detrimento a un matrimonio elegido por la familia, etc.). No obstante, en ocasiones, también mantienen ese orden social. Por ejemplo, Maryam y Wafā’ se resisten a abandonar los esquemas culturales y morales anteriores que fijan una feminidad arquetípica, clasista, y un racismo cultural y religioso y que proyectan sobre sus amigas a través de las relaciones sentimentales que tienen. No obstante, estas también están marcadas por ciertos límites, puesto que Ŷūlī y Wiṣāl e ‘Innāb solo se relacionan con musulmanes a pesar de encontrarse en un nuevo contexto. Salwā, a pesar de dar la

impresión de mantener una relación libre con Şultān, sigue siendo la “amante” y consintiendo que Şultān la mantenga financieramente y disponga cuando quiera de ella. La imposibilidad de Laylā de escapar de la habitación donde la tiene encerrada su padre y su sentimiento de culpa por su “mala conducta” le hacen tomar la determinación de aceptar un segundo matrimonio, abandonando toda resistencia con respecto a su padre como único modo de salir de allí. Yāsmīn representa el arquetipo propio de la feminidad islámica, una protagonista anti-heroína que, aunque somete a crítica las normas morales y patriarcales que marca su sociedad, no acaba de romper con ellas y prefiere seguir con su marido y no divorciarse de él, a pesar de sus engaños y traiciones, por el bien de su hijo y su familia. La muerte de su hijo podría interpretarse como un castigo por no conformarse con lo que tiene. Sāra, a pesar de ser una mujer independiente y divorciada, que tiene escauceos con algunos jóvenes en el hospital, juzga como inapropiada la conducta de una de sus empleadas cuando huye del hospital con un médico al que ama (el mensaje aquí parece ser que se puede trasgredir hasta cierto punto y sobre todo en privado, pero no de forma absoluta y pública).

A pesar de las contradicciones que se observan en la mayoría de las protagonistas por las incompatibilidades con los marcos de referencia en los que viven, la mayoría de ellas van transformando algunas de sus creencias y patrones de conducta a partir de adquirir cierta conciencia que podríamos llamar ‘feminista’ porque implica el reconocimiento de que sus problemas personales están motivados por una desigualdad de género que es estructural en el país en el que viven. En línea con la noción foucaltiana de que el individuo es efecto del poder, lo político se expresa en ellas a través de lo personal y, por ende, de lo psicológico. El dolor expresado a través de sus emociones hace que emprendan un proceso introspectivo de maduración personal y autoconocimiento de sus propias vidas y conflictos internos surgidos de la educación recibida en el hogar. Hind y Laylā, castigadas desde la infancia por sus progenitores, vuelven a repetir la misma situación con sus maridos. La CULPA, el MIEDO y el concepto de AMOR que aprendieron a través del SUFRIMIENTO les hacen tener cierto escepticismo ante la FELICIDAD. La protagonista de *Al-Ājarūn* descubre que su adicción al sexo y al dolor se debe a un trauma de abuso sexual que vivió cuando era niña. Las relaciones que entablan Qamra, Sadīm, Haḍām, Yasmīn, Maryam y Salwā revelan su dependencia emocional sujeta también a experiencias de abandono, muerte, soledad o rechazo por parte del grupo social. El ODIO y RENCOR manifiesto de Mişayl hacia su sociedad le acaba poniendo delante a un hombre, cuya hipocresía y doble moral es el reflejo más claro de esta.

Este proceso de autoconocimiento es expresado por Anzaldúa como “the growth is to occur” (2007: 68), cuando la psique es capaz de asimilar y desprenderse de un ritual repetitivo emocional/conductual. A raíz de esta transformación, algunos de los personajes comenzarán a reestructurar progresivamente su mapa conceptual sociocultural aprendido, así como su expresión lingüística, lo que les ayudará a conceptualizar sus emociones y a tener una comprensión más clara sobre estas. Una vez adquirido este aprendizaje, comenzarán a enfrentarse al mundo y a organizarlo de acuerdo con nuevas realidades y estados de ánimo más positivos, lo que los lleva a hacerse cargo de sí mismas de una manera responsable. Eso las llevará a *actuar* en consecuencia más que a *reaccionar* inconscientemente y a reivindicar su lugar de enunciación desde numerosos espacios.

Uno de ellos es la escritura que como estrategia catártica permite a protagonistas como Hind o la narradora de *Banāt al-Riyāḍ* actuar como agentes de transformación denunciando las estructuras económicas y sociales que las constriñen a través de la publicación de sus artículos y emails. Otras utilizan internet para traspasar fronteras y establecer relaciones que la ausencia de movilidad en su país les impide.

En el Capítulo 3, las protagonistas, habiendo abandonado las resistencias y el ODIO hacia sus familiares, buscan su propio reconocimiento desde posturas menos antagónicas que les hacen experimentar emociones de ALIVIO y SERENIDAD. Hind negocia con su madre un acuerdo consensual para viajar a Canadá, a condición de permanecer bajo la tutela de su hermano mayor Fahd. Laylā y Marān, habiendo perdido todo MIEDO, escapan juntas y en un gesto de complicidad y calma se suicidan en el mar como acto de protesta ante la ausencia de otros espacios más allá de las estructuras de dominación que las aprisionan. La narración de ese final está libre de tristeza y victimismo.

En el Capítulo 4, la violencia y la desaprobación que experimentan en las relaciones afectivas que mantienen hace que las protagonistas desconfíen de sí mismas y se potencie su baja autoestima. Su cambio se produce cuando son capaces de transfigurar esas experiencias negativas en lecciones para darse cuenta de que deben asumir la responsabilidad de sus propios actos y tomar las riendas de su vida, tal y como decía Mīṣayl a sus amigas. Ella aprende a dejar ir las experiencias pasadas, e integrando su RABIA y RENCOR —que la había causado una disociación continua dada su identidad híbrida—, se vuelca en su vida y carrera profesionales, embarcándose en un camino de autorrealización personal. Sadīm, la protagonista de *Al-Ājarūn*, y Haḍām, estancadas durante años en una dependencia emocional en sus relaciones afectivas, son capaces de repensar sus respectivas adicciones al sexo y la forma disfuncional de relacionarse en

pareja, superándolos y ganando autoestima. El acto de Qamra de levantarse cuando se está llevando a cabo la negociación de su segundo compromiso es una muestra de dignidad consigo misma.

En el Capítulo 5, la experiencia en el exilio de Maryam y Wafā' y el choque de culturas que experimentan en el nuevo espacio que habitan las lleva no solo a desechar hábitos y patrones previos, sino a emprender un viaje interno en el que analizan su vida pasada desde una nueva posición. Esto les permite liberar emociones de traumas pasados, adquirir una perspectiva más comprehensiva sobre lo que las rodea y sobre sí mismas y desarrollar un mayor grado de tolerancia con respecto a los demás. No obstante, en el caso de Yāsmīn, sus nuevos pensamientos acerca del orden masculino sobre el que se construye la sociedad y las desigualdades sexuales no se materializan en el divorcio con su marido.

Por lo general, hemos visto que las protagonistas se interesan fundamentalmente por su propia evolución personal e individual sin efectuar una lucha más global y política con otros colectivos de mujeres u otros grupos desplazados, como es propio del proyecto emancipatorio feminista occidental. Esta es precisamente la crítica que dirige Al-Rasheed sobre esta literatura que fomenta el individualismo sobre las acciones colectivas y donde las novelistas —de las que dice que “celebrate choice rather than conformity” (2015: 148)— prescinden de toda crítica directa al gobierno.

Sin embargo, coincido con Halabi (2017: 3) en que en las novelas árabes más contemporáneas, “the political predicates on personal”, y eso se proyecta en una intersección entre lo ideológico y lo corporal. Es preciso retomar aquí el concepto que proponía Foucault acerca de la autonomía individual y el sujeto ético, es decir, para que un individuo sea libre requiere que sus acciones sean consecuencia de su propia voluntad y responsabilidad. Eso no quiere decir que el sujeto abandone el terreno de lo político, porque tal y como indica Mahmood “the self is socially and discursively produced, an effect of operations of power” (2012: 33). Por ello, en nuestro trabajo nos servíamos del término *liminalidad* de Turner (1969), así como del *estado de Coatlicue* de Anzaldúa y del concepto de *individuación* de Jung para analizar cómo los personajes articulaban lo político a través de historias personales donde la reflexión, el reconocimiento y la conciencia del propio cuerpo van revelando lo político por medio de esas memorias, traumas y los más íntimos sentimientos que redibujan la violencia nacional, internacional o comunitaria que viven y que se manifiestan en el momento presente, concretamente, a través de sus relaciones afectivas o relaciones íntimas, como veíamos arriba.

Quizás este recurso de representación de unos personajes que “vuelven sobre sí mismos” esté motivado por la falta de movimiento y restricciones a las que aún se enfrentan las mujeres en la esfera pública y al poco margen de expresión de que disponen, ya que toda disensión es acallada inmediatamente. Este ambiente represivo que sigue reforzándose a través de instituciones como el sistema de tutela, las dificultades diarias a las que todavía se enfrentan las mujeres y los traumas que cada vez se hacen más profundos en una sociedad que se mueve entre marcos de referencia (*neoliberal-tribal-wahabi*) contradictorios y que provocan tensiones que no acaban de ser resueltas, es lo que quizás ha dado lugar a que la población saudí se adhiera a un discurso de autoayuda. Le Renard (2014: 160) apuntaba en su estudio que actualmente son especialmente las jóvenes saudíes de los ambientes urbanos las que se han apropiado de un discurso de autoayuda, que no atribuyen a una influencia exclusivamente occidental, a pesar de que muchos libros de psicología estadounidense sean *bestsellers* en el país (íbid., 2014: 161) y en el resto de la región. Y aunque ese discurso sea por lo general acusado de promover una liberación individual, terapéutica y más bien apolítica, algunas mujeres lo consideran “highly political” (íbid., 2014: 161).

Teniendo en cuenta este contexto, quizás las escritoras se sirven de la literatura para hacer llegar mensajes a su público e intentar cambiar esquemas mentales arraigados en su sociedad. No obstante, cuando se trata de escritoras saudíes y por la posición que tienen en la sociedad —pertenecen en su mayoría a la clase media-alta— se tiende a pensar que lo que escriben está de hecho ligado a sostener los discursos del Estado, tal y como declara Al-Rasheed: “the new Saudi novelists celebrate and endorse the power that both state and new economy exert over them, rather than resisting” (2015: 148).

Sin embargo, no hay que ignorar todos aquellos discursos, prácticas y acciones que van más allá del simple binarismo de la resistencia y el poder y por ello no hay que quitar mérito a las escritoras saudíes que escriben estas novelas, porque a pesar de reflejar bastantes contradicciones, que son fruto del orden social patriarcal en que viven, es importante considerar los diferentes modos de subjetivación, como apuntaba Foucault, y, por tanto, la infinidad de formas de relacionarse con las normas y códigos morales.

De esta manera, no debemos pasar por alto las pequeñas acciones transgresoras que llevan a cabo las protagonistas en sus respectivos contextos en los que con sus gestos y conductas, más o menos desafiantes hacia sus familiares o personas de su círculo social cercano, desarticulan ciertos parámetros religiosos, históricos y sociales y, en los que, algunas más que otras, se liberan de sus encorsetamientos emprendiendo un camino de

autoconocimiento y autorrealización personales. No obstante, solo en un caso muy puntual, esa transformación personal se manifestaba en una acción política y material que causaba cierta influencia en la esfera pública. La palabra se convierte para Hind en un recurso para modificar imaginarios hegemónicos sobre las mujeres y denunciar las injusticias que estas sufren diariamente en su sociedad.

Recordemos el ejemplo que daba la narradora de *Chicas de Riad*: Martin Luther King utilizó medidas no violentas para lograr fines pacíficos. Como veíamos con Fāṭima, a veces la única forma de llegar a ese camino de “paz interior” es enfrentarse a experiencias de intenso dolor y confusión que permiten desplazar el contenido anterior de hábitos y patrones arraigados previos que, según Anzaldúa, constituyen el verdadero enemigo interior para entrar en lo que ella denominaba un “wholly new and separate territory” donde “the possibilities are numerous when we decide to act and not react” (2007: 101). Esta ruta alternativa o liminal, que en el caso aquí estudiado adquiere el formato de narrativa, es una de las formas de expresión y participación política de que disponen las mujeres saudíes para hacer llegar sus discursos a la esfera pública.

Referencias bibliográficas

A

- Abrams, M. H. (1953) *The mirror and the lamp: Romantic theory and the critical tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- Abramson, K. y Leite, A. (2011) "Love as a Reactive Emotion", *The Philosophical Quarterly*, 61 (245), pp. 633-699. doi: 10.1111 /j. 1467-9213.2011.716.x
- Abu-Lughod, L. (1990) "The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women", *American Ethnologist*, 17 (1), pp. 41-55.
- Abu-Lughod, L. (2002) "Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others", *American Anthropologist*, 104 (3), pp. 783-790.
- Al-Ahīdb, "Nisā'", en *Al-Ŷazīra wa-l-Jalīy fī Dākira li-l-Mustaqbal. Mawsū'at al-Mar'a al-'Arabiyya*. Al-faṣl al-sābi'. Tabā' tagrībiyya bi-Munāsabāt in'qād Mu'tamar al-Mar'a al-'Arabiyya wa-l-Ibdā'. al-Qāhira: al-Ma'ylis al-A'lā li l-Taqāfa, Mu'assasat Nūr, pp. 315- 316.
- Ahmad, L. (1999) *A border Passage: From Cairo to America-A Woman's Journey*. Nueva York: Penguin Books.
- Ahmad Cheema, S. (2013) "The concept of Qawama: A Study of Interpretive Tensions" *Journal of Women of the Middle East and the Islamic World*, 11, pp. 235-251. DOI: 10.1163/15692086-12341245
- Aḥmad al-Yūsif, J. (2012) "Al-riwāya al-sa'ūdiyya fī ta'alluqi-hā. Bayna al-ḥabk wa-l-ḥawda wa-l-tahāluk wa-l-ḍa'f", *Al-Ŷawba*, 35, pp. 20-26.
- Ahmed, L. (1992) *Women and Gender in Islam*. New Haven, Londres: Yale University Press.
- Aldbi Sibai, S. (2016) *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. México: Akal.
- Alhajaj, N. (2014). *New forms of public open space in the city of Jeddah: urban design scenarios for increasing the provision of POS to enhance the urban health of a rapidly growing Saudi Arabian metropolis*. Tesis doctoral. Perth: The University of Western Australia.
- Alhareth, Y., Al-Dighrir, I. y Alhareth, Y. (2015) "Review of Women's Higher Education in Saudi Arabia", *American Journal of Educational Research*, 3 (1), pp. 10-15. Disponible en: <http://pubs.sciepub.com/education/3/1/3/> [consulta: 30 abril 2017]

- Al-Ali, N. (2000) *Secularism, Gender and the State in the Middle East. The Egyptian Women's Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Alem, R. (2007) *Játim*. Traducido por Nuin, M. Madrid: Huerga y Fierro.
- Allen, R. (1982) *The Arabic novel: a historical and critical introduction*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Allport, F. H. (1924) *Social Psychology*. Boston: Houghton-Mifflin.
- Alsanea, R. (2007) *Girls of Riyadh*. Traducido por Alsanea, R. y Booth, M. Nueva York: Penguin.
- Alsanea, R. (2007) *Chicas de Riad*. Traducido por Fernández Samitier, Y. Barcelona: Emece.
- Altorki, S. (1986) *Women in Saudi Arabia. Ideology and Behavior Among the Elite*. Nueva York: Columbia University Press.
- Altorki, S. (2010) "Struggling for the Centre from the Periphery: The Fiction of Zaynab Hifni", *Contemporary Arab Affairs*, 3 (3), pp. 352-61. doi:10.1080/17550912.2010.494410.
- Amīn, B. S. (1972) *al-Ḥarakāt al-adabiyya fī-l-mamlaka al-'arabiyya al-sa'ūdiyya*. Bayrūt: Dār al-'Ilm li-l-Malāyīn.
- Anzaldúa, G. (1988) *La prieta*, en Moraga, C. y Castillo, A. (eds.) *Esta puente, mi espalda: Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: Ism Press, pp. 157-171.
- Anzaldúa, G. (2007) *Borderlands/La frontera. The New Mestiza*. 3rd ed. San Francisco: Aunt Lute.
- Anzaldúa, G. (2016) *Borderlands/La frontera. La nueva mestiza*. Traducido por Valle, C. Madrid: Capitán Swing.
- Aristóteles (2001) *Poética*. Traducido por Mas, S. México: Colofón.
- Aronson, E. (1999) *El animal social*. Madrid: Alianza editorial.
- Asad, T. (2003) *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*. California: Stanford University Press.
- Ashour, R., et al. (2008) *Arab Women Writers. A Critical Reference Guide, 1873–1999*. Cairo: The American University in Cairo Press.

Ašraf, N. (2017) “Bi-l-asmā’...Qā’imat al-kuttāb al-mamnū’a ‘amāli-him dājil al-sa’ūdiyya”, *Al-Dustūr*. Disponible en: <http://www.dostor.org/1332520> [consulta: 17 abril 2017].

Ávila, M. L. (1989) “Las mujeres sabias de al-Andalus”, en Viguera Molins, M. J. (ed.) *La mujer en al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*. Madrid, Sevilla: Universidad Autónoma de Madrid, Editoriales Andaluzas Unidas, pp. 139-184.

Aziza, S. (2016) “In search of the Saudi artist. Putting women centre stage”, *Middle East Eye*, 1 marzo. Disponible en: <https://www.middleeasteye.net/features/search-saudi-artist-putting-women-centre-stage> [consulta: 17 abril 2017]

B

Al-Baadi, H. M. (1982) *Social Change, Education, and the Roles of Women in Arabia*. Tesis doctoral. Palo Alto: Stanford University.

Badran, M. (2012) *Feminismo en el Islam*. Traducido por Arias, T. Madrid: Ediciones Cátedra.

Badran, M. (2002) “Islamic Feminism: What’s in a Name?”, *Al-Ahram Weekly*, 17-de enero, 2006. Disponible en: <http://weekly.ahram.org.eg/Archive/2006/781/cu4.htm>

Bahammam, L.M. A (2018) *Gendered discourses and discursive strategies employed in Twitter-hashtagged debates about Saudi-Women’s issues*. Tesis doctoral. Reading: University of Reading

Balawī, M. (2019) *Al-mufāraqa fī-l-riwāya al-sa’ūdiyya al-mu’āsira: muqāraba fī-l-buniyya wa-l-dalāla*. Bayrūt: al-Markaz al-Ṭaqāfī al-‘Arabī.

Barbaro, A. (2017) “Between Fantasy and Science Fiction: Saudi Society through the Eyes of a Jinn”, en Allen, R., Fernández Parrilla, G., Rodríguez Sierra, F. y Rooke, T. (eds.) *New Geographies: Texts and Contexts in Modern Arabic Literature*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, pp. 181-202.

Barlas, A. (2002) “Believing Women” in Islam. *Unreading Patriarchal Interpretations of the Quran*. Austin: University of Texas Press.

Al-Barghouti, T. (2008) *The Umma and The Dawla. The Nation State and the Arab Middle East*. Londres: Pluto Press.

Barrón, A., et al. (1999). “Romantic beliefs and myths in Spain”, *The Spanish Journal of Psychology*, 2 (1), pp. 64-73.

Al-Bašir, B. (1996) “Rifa’a”, en *Al-Ŷazīra wa-l-Jalīy fī Dākira li-l-Mustaqbal. Mawsū‘at al-Mar’a al-‘Arabiyya*. Al-Faṣl al-sābi‘. Tab’a tagribiyya bi-l-munasabāt en’aqād Mu’tamar al-Mar’a al-‘Arabiyya wa-l-Ibdā’. al-Qāhira: al-Maylis al-A’lā li-l-Ṭaqāfa, Mu’assasat Nūr, pp. 309-311.

- Al-Bašir, B. (2011) *Hind wa-l-‘askar*. 3ª ed. Bayrūt: Dār al-Sāqī.
- Bauman, Z. (2005) *Identidad*. Madrid: Losada.
- Bauman, Z. (2005) *Amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Madrid, España: Fondo de Cultura Económica.
- Belli, S. (2009) “La construcción de una emoción y su relación con el lenguaje: Revisión y discusión de un área importante de las ciencias sociales”, *Theoria*, 18 (2), pp. 15-42.
- Bermúdez Antúnez, S. (2009) “Las emociones como centro del impacto narrativo en la interacción con mundos ficcionales. Su necesidad para la teoría literaria”, *Espéculo. Revista de estudios literarios*, 41. Disponible en: <https://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero41/emocion.html>
- Bhabha, H. (1994) *The location of culture*. Nueva York: Routledge.
- Bhabha, H. (1990) “The Third Space”, en Rutherford, J. (ed.) *Identity: Community, Culture, Difference*, Londres: Lawrence and Wishart, pp. 207-21.
- Biehl, J., Good, B. y Kleiman, A. (2007) *Subjectivity. Ethnographic studies*. Berkeley: University of California Press.
- Bin Muḥammad al-Wahhābī, A. (2008) *Al-riwāya al-nisā’iyya al-sa‘ūdiyya wa-l-mutaḡayyirāt al-ṭaqāfiyya. Al-naš’a wa-l-qaḏāyā wa-l-ṭaṭawwur*. Disūq: Al-‘Ilm wa-l-Īmān li-l-Našr wa-l-Tawzī’.
- Black, I. (2010) “Saudi king's photo brings women's rights into focus”, *The Guardian*, 6 mayo. Disponible en: <https://www.theguardian.com/world/2010/may/06/saudi-king-abdullah-women-photo> [consulta: 15 abril 2017]
- Bodicee, B. (2017) “The History of Emotions, Past, Present Future”, *Revista de Estudios Sociales*, 62, pp. 10-15. DOI: [https:// dx.doi.org/10.7440/res62.2017.02](https://dx.doi.org/10.7440/res62.2017.02)
- Booth, M. (2010) “«The Muslim Woman»” as Celebrity Author and the Politics of translating Arabic: *Girls of Riyadh* Goes on the Road”, *Journal of Middle East Women’s Studies*, 6 (3), pp. 149-182.
- Bosch, E. y Ferrer, V. (2013) “Del amor romántico a la violencia de género. Para una coeducación emocional en la agenda educativa”, *Profesorado*, 17 (1), pp. 105-122.
- Bosch, E., et al. (2007) *Del mito del amor romántico a la violencia contra las mujeres en la pareja*. Madrid: Estudios e Investigaciones, Instituto de la Mujer. Disponible en: http://www.migualdad.es/mujer/mujeres/estud_inves/770.pdf
- Bourdieu, P. (1990) “El campo literario. Prerrequisitos críticos y principios de método”, *Criterios*, 25-28, pp. 20-42.

- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2002) *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama.
- Bouhdiba, A. (2008) *Sexuality in Islam*. Trad. por Alan Sheridan. Londres y Nueva York: Routledge.
- Bouhdiba, A. (1975) *La sexualité en Islam*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Bowlby, J. (1980). *Attachment and loss*. Nueva York: Basic Books
- Brewer, M. B. y Gardner, W. (1996) “Who is this we? Levels of collective identity and self representation”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 71, pp. 83-93.
- Brofenbrenner, U. (1977) “Towards an experimental ecology of human development”, *American Psychologist*, 32, pp. 513-531.
- Brooks, X. (2013) “Wadjda, Saudi Arabia's first female film, is country's Oscar entry”, *The Guardian*, 16 septiembre. Disponible en: <https://www.theguardian.com/film/2013/sep/16/wadjda-oscars-saudi-arabia> [consulta: abril 2017].
- Brubaker, R. and Cooper, F. (2000) “Beyond ‘Identity’”, *Theory and Society*, 29 (1), 1-47.
- Butler, J. (2011) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. 4ª ed. Traducido por Muñoz, Mª A. Madrid: Espasa.
- Butler, J. (2007) *El género en disputa*. Traducido por Muñoz, Mª A. Madrid: Paidós.
- Butler, J. (2004) *Lenguaje, poder e identidad (Estudios lacanianos)*. Traducido por Sáez del Álamo, J. y Preciado, B. Madrid: Síntesis.
- Butler, J. (2001) *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Cátedra.
- Butler, J. (1993) *Bodies That Matter. On the Discursive Limits of “Sex”*. Nueva York: Routledge.
- Butler, J. (1990) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge: Londres.

C

- Cafferri, F. (2013) *El paraíso está a los pies de las mujeres. Las mujeres y el futuro del mundo musulmán*. Traducido por Torres García, C. y Caballero, P. Barcelona: Paidós Contextos.

- Calsamiglia Blancafort, H. y Tusón Valls, A. (1999) *Las cosas del decir. Manual de análisis del discurso*. Barcelona: Ariel.
- Carbonell, O (1997) *Traducir al otro: traducción, exotismo, poscolonialismo*. Cuenca: Universidad Castilla-La Mancha.
- Caruth, C. (1996) *Unclaimed Experience. Trauma, Narrative, and History*. Baltimore y Londres: The Johns Hopkins University Press.
- Casado, Lumbreras, C. (2003) “La concepción de la emoción desde una perspectiva intercultural: el concepto de emocionado en varios idiomas y culturas”. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Chantal, M. (2005) *On the political (Thinking in action)*. Abingdon y Nueva York: Routledge.
- Chebel, M. (1995) *Encyclopédie de l'amour en Islam*. París: Éditions Payot.
- Cisterna Gold, M. I. (2013). *Exilio en el espacio literario argentino de la posdictadura*. Boston: Boydell & Brewer.
- Clauß, J. (2010) “Literarische Grenzgänge: Der neue Saudische Roman”, en Freitag, U. (ed.) *Saudi-Arabien. Ein Königreich Im Wandel?*. Paderborn: Ferdinand Schöningh, pp. 221-235.
- Cook, M. (2003) *Forbidding Wrong in Islam. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Corbetta, P. (2007). *Metodología y Técnicas de Investigación Social*. Madrid: McGraw-HILL/Interamericana de España.
- Coronado, X. F. (2014) “Revolución tecnológica y literatura”, *La Jornada Semanal* 984, 12 de enero. Disponible en: <http://www.jornada.com.mx/2014/01/12/sem-xabier.html> [consulta: abril 2017].
- Cortés, J (1999). *El Corán*. Barcelona: Herder
- Costales Villaroel, M. A. (2011) *Sexualidad educada: discursos de educación sexual desde el colegio y el Estado*. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Côté, J. E. & Levine, C. (2002) *Identity formation, agency and culture. A social psychological synthesis*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.

D

- Danieli. Y. (2007) “Assesing trauma across cultures from a multigenerational perspective”, en Wilson, J. P. y Tang, C. S.-K. (eds.) *International and cultural*

psychology. Cross-cultural assessment of psychological trauma and PTSD. Nueva York, NY, US: Springer Science + Business Media, pp. 65-89

Darwish, M. (2002). *Memoria para el olvido*. Traducido por Feria García, M.C. Madrid: Ediciones del oriente y del mediterráneo.

De Certeau, M. (1979) *La invención de lo cotidiano. El arte de hacer*. Tomo I. México: Universidad Iberoamericana.

DeLong-Bas, N. (2005) *Wahhabi Islam: From Revival and Reform to Global Jihad*. Cairo: American University in Cairo.

Denis, E (2006). “Cairo as Neoliberal Capital? From Walled City to Gated Communities”, en Singerman, D. y Amar, P. (eds.) *Cairo Cosmopolitan: Politics, Culture and Urban Space in the New Globalized Middle East*. Cairo: The American University, pp. 47-71.

De Rougemont, D. (1979) *El Amor y occidente*. Madrid: Kairós.

Dīb, A. M. (1990) *Fann al-riwāya fī l-mamlaka al-‘arabiyya al-sa‘ūdiyya bayna al-naš’a wa-l-taṭawwur*. Al-Qāhira: Maktabat al-Azhar li-l-turāt.

Dreyer, C. (2011) “Anything You Write about Is Made a Scandal, Even Love”, *Qantara.de*. Disponible en: <http://en.qantara.de/content/interview-with-the-saudi-writer-badriya-al-bishr-anything-you-write-about-is-made-a-scandal> [consulta: 21 noviembre 2016]

Djbilou, A. y al Sebail, A. (2005) *Cuentos de Arabia*. Cádiz: Quorum Editores.

Dowling, E. (2016) “Love’s Labour’s Cost: The Political Economy of Intimacy”, *Verso*, 13 de febrero. Disponible en: <https://www.versobooks.com/blogs/2499-love-s-labour-s-cost-the-political-economy-of-intimacy> [consulta: febrero 2019].

Duby, G. (1990) *El amor en la Edad Media y otros ensayos*. Madrid: Alianza Editorial.

E

El Ariss, T. (2012) “Fiction of Scandal”, *Journal of Arabic Literature*, 43, pp. 510-31.

El-Azhary Sonbol, A. (2012) *Gulf Women*. Londres: Bloomsbury Academic Publishing.

Elliot, T.S. (1989) *Cuatro Cuartetos*. Traducido por Pacheco, J. E. México: Fondo de Cultura Económica.

E. Long, D. (2005) *Culture and Customs. Saudi Arabia*. Westport, CT y Londres: Greenwood Press.

- Eltahawy, M. (2015) *Headscarves and Hymens. Why the Middle East Needs a Sexual Revolution*. Londres: Orion Publishing Group.
- El Saadawi, N. (2011) *La cara desnuda de la mujer árabe*. Traducido por Fuentes, M^a L. Madrid: Colección Las femineras.
- El Saadawi, N. (1997) *The Nawal El Saadawi Reader*. Londres y Nueva York: Zed Books.
- Erikson, E. H. (1972) *Adolescence et crise: la quête d'une identité*. Paris: Flammarion.
- Espinosa, A. "Arabia Saudí libera a un prominente clérigo chií para aplacar las protestas", *El País*, 7 de marzo. Disponible en: http://elpais.com/diario/2011/03/07/internacional/1299452405_850215.html [consulta: octubre 2012]
- Espiñeira González, K. R. (2015) *Paisajes migrantes en la frontera estirada. La condición postcolonial de la frontera hispano-marroquí*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Even-Zohar, I. (1999) "La literatura como bienes y como herramientas", en Villanueva, D. Monegal, A. y Bou, E. (coord.) *Sin Fronteras. Ensayos de Literatura Comparada En Homenaje a Claudio Guillén*. Madrid: Castalia, pp. 27-36.
- Even-Zohar, I. (1990) "Polysystem Studies", *Poetics Today*, 11 (1), pp. 9-26.
- F**
- Fabian, J. (1998) *Moments of Freedom: Anthropology and Popular Culture*. Charlottesville y Londres: University of Virginia Press.
- Fairclough, N. (1995) *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*. Londres: Longman.
- Fatany, S. (2013) "Can Saudi Women Writers Influence Change?", *Saudi Gazette*, 1 de febrero. Disponible en: <http://saudigazette.com.sa/article/30799> [consulta: diciembre 2014]
- Al-Fawzān, I. (1981) *Adab Al-Ḥiṡāz al-ḥadīṡ bayn al-taydīd wa-l-taqālīd*. Al-Qāhira: Maktabat al-Jānī.
- Ferguson, C. A. (1959) "Diglossia", *Word*, 15 (2), pp. 325-340.
- Fernández Parrilla, G. (1997) "Autobiografía y crítica literaria en Marruecos" en *Oriente Moderno XVI (LXXVII)*, n.s. 2-3, Istituto per l'Oriente C.A. Nallino, Roma, pp. 231-246.
- Fernández Parrilla, G. (2006) *La literatura marroquí contemporánea: la novela y la crítica literaria*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.

- Fernández Parrilla, G. (2008) “La novela, nueva poesía de los árabes”, *Al-Andalus Magreb: Estudios árabes e islámicos*, 15, pp. 107-33.
- Flórez, A. y Millán, C. (2002) “Introducción”, en Flórez, A. y Millán, C. (eds.), *Desafíos de la transdisciplinariedad*. Bogotá: Universidad Javeriana-CEJA.
- Flusty, S. (1994) *Building Paranoia: The Proliferation of Interdictory Space and the Erosion of Spatial Justice*. Los Ángeles: Forum for Arch & Urban Design.
- Foucault, M. (1979) *Microfísica del poder*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta.
- Foucault, M. (1979) “Nietzsche, la genealogía, la historia”, en Varela, J. y Alvarez-Uría, F. (ed.) *Microfísica del poder*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, pp. 7-30.
- Foucault, M. (1979) “Curso del 14 de enero de 1976”, en Varela, J. y Alvarez-Uría, F. (ed.) *Microfísica del poder*. Madrid: Las Ediciones de La Piqueta, pp. 139-152.
- Foucault, M. (1994) *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: Las Ediciones de la Piqueta.
- Foucault, M. (1994) “Verdad y Poder. Diálogo con M. Fontana”, en Foucault, M. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Barcelona: Altaya.
- Foucault, M. (1998) *Historia de la sexualidad. Vol. I. La voluntad de saber*. Siglo XXI Editores: Madrid.
- Foucault, M. (1999) *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales volumen III*. Traducido por Gabilondo, A. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2002) *La Arqueología del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- Foucault, M. (2009) *Historia de la sexualidad. Vol. II. El uso de los placeres*. Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2009) “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad”, *Studi Filosofici, TOPOLOGIK*, 5. Disponible en: http://www.topologik.net/michel_foucault.htm
- Foucault, M. (2012) *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza editorial.
- Freud, S. (1977) *La interpretación de los sueños*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Freud, S. (1982) *Moses and Monotheism*. Frankfurt am Main: Fischer Wissenschaft.
- Freud, S. (1985) *Art and literature*. Londres: Penguin.

G

- Galián Hernández, L. (2017) “Revolución, cuerpo y resistencia en las nuevas políticas feministas árabes (Egipto y Túnez)”, *Journal of Feminist, Gender and Women Studies*, 6, pp. 13-22.
- Gao, G (1996) “Self and Other: A Chinese perspective on interpersonal relationships”, en Gudykunst, W.B., Ting-Toomey, S. y Nishida, T. (eds.), *Communication in personal relationships across cultures*. Thousand Oaks, CA: Sage, pp. 81-101.
- García Canclini, N. (2013) “¿De qué hablamos cuando hablamos de resistencia?”, *Revista de la Escuela de Arquitectura de la Universidad de Costa Rica –UCR*, 2-1 (3), pp. 1-23.
- García de la Hoz, A. (2000) *Teoría psicoanalítica*. Madrid: Biblioteca nueva.
- Garulo, T. (1992) *Dīwān de las poetisas de al-Andalus*, Madrid: Hyperion.
- Garulo, T. (2003) “Las poetisas de al-Andalus y el canon de la poesía árabe”, *La Corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures & Culture*, XXXII, 1, pp. 65-78.
- Genette, G. (1983) *Nouveau discours du récit*. París: du Seuil.
- Al-Ghadeer, M. (2012) “Nomadic Histories: Reflections on Bedouin Women’s Poetry from the Gulf Region”, en El-Azhary Sonbol, A. (ed.) *Gulf Women*. Qatar: Bloomsbury Qatar Foundation, pp. 125-146.
- Al-Ghadeer, M. (2017) “Saudi Arabia”, en Hassan, Waïl S. (ed.) *The Oxford Handbook of Arab Novelistic Traditions*. Oxford: Oxford University Press.
- Giraldo Díaz, R. (2006) “Poder y resistencia en Michel Foucault”, *Tabula Rasa*. Colombia: Bogotá. Enero-junio, 4, pp. 103-122.
- Glick Schiller, N., Basch, L. y Blanc-Szanton, C. (1992) “Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration”, en Glick Schiller, N., Basch, L. y Blanc-Szanton, C. (eds.) *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*. Annals of New York Academic of Sciences 645. Nueva York: The New York Academic of Sciences, pp. 1-24.
- Goleman, D. (1996) *Inteligencia emocional*. Traducido por González Raga, D. y Mora, F. Barcelona: Kairós.
- Gómez García, L. (2009) *Diccionario de islam e islamismo*. Madrid: Espasa.
- González Qijano, Y. (2018) “Ramadan et ses pubs (3/3) : la princesse conduit le changement en Arabie saoudite”, *Culture et politiques arabes*, 7 de junio. Disponible en: <https://cpa.hypotheses.org/category/saoudie> [consulta: agosto 2018]

- Good, B. J. (2010) "Theorizing the 'subject' of medical and psychiatric anthropology", *Journal of the Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 18, pp. 515-535.
- Goodman, R. D. (2013) "The transgenerational trauma and resilience genogram", *Counselling Psychology Quarterly*, 26 (3-4), pp. 386-405.
- Grossberg, L. (1997) *Bringing It All Back Home: Essays on Cultural Studies*. Durham: Duke UP.
- Grossberg, L. (1998) "The cultural studies Crossroads Blues", *European Cultural Studies*, 1, pp. 65-82.
- Guardi, J. (2014) "Female Homosexuality in the Contemporary Arabic Novel", *DEP*, 25 (Queerness in the Middle East and South Asia), pp. 17-30.

H

- Haddad, J. (2011) *Yo maté a Sherezade. Confesiones de una mujer árabe furiosa*. Barcelona: Debate.
- Halabi, Z. (2017) *Unmaking of the Arab Intellectual: Prophecy, Exile and the Nation*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hall, S. (1996) "Cultural Studies and Its Theoretical Legacies", en Hall, S. y Morley, D. y Kuan-Hsing, C. (eds.) *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. Londres: Routledge, pp. 262-275.
- Hamdan, A. (2005) "Women and education in Saudi Arabia: Challenges and achievements", *International Education Journal*, 6 (1), pp. 42-64. Disponible en: <http://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ854954.pdf>
- Haraway D. (1991) *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*. Nueva York: Routledge
- Haraway D. (1995) *Ciencia, Cyborgs, y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Traducido por Talens, M. Valencia: Cátedra.
- Al-Harez, S. (2009) *Los Otros*. Traducido por Ferrer Carmona, J. Barcelona: Ediciones El Andén.
- Hartman, G. H (1995) "On Traumatic Knowledge and Literary Studies", *New Literary History*, 26 (3), pp. 537-563.
- Hassan, S. (2018) "Saudi women join the workforce as country reforms", *CNN*, febrero. Disponible en: <https://edition.cnn.com/2018/02/06/middleeast/saudi-women-in-the-workforce/index.html> [consulta: agosto 2018]

- Hatfield, E., & Walster, G. W. (1978) *A new look at love: A revealing report on the most elusive of all emotions*. Lanham, MD: University Press of America.
- Hatfield, E. (1982) "Passionate Love, Companionate Love and Intimacy", en Fisher, M. and Striker, G. (eds.) *Intimacy*. Nueva York y Londres: Plenum Press, pp. 267-292.
- Al-Hazimi, M., Khadra Jayyusi S., Khattab, E. (eds) (2006) *Beyond the Dunes: An Anthology of Modern Saudi Literature*. Londres & Nueva York: I.B.Tauris.
- Al-Hāzimī, M. (1999) *Fann al-qīṣṣa fī-l-adab al-sa'ūdī al-ḥadīth*. 2ª ed. Riyāḍ: Dār Ibn Sīnā li-l-Našr.
- Herb, M. (1999) *All in the family. Absolutism, Revolution and Democracy in the Middle Eastern monarchies*. Nueva York: State University of New York Press.
- Herrera, C. (2011). *La construcción sociocultural del amor romántico*. Madrid: Fundamentos.
- Ḥiwaytī, S. (2008) "Ṣultān Ḥiwaytī: Istaṭā' nā kasar al-aṣnām al-adabiyya fī-l-riwāya al-sa'ūdiyya", *Al-Dustūr*. Disponible en: <http://www.dostor.org/2058186> [consulta: 20 abril 2018]
- Hogg, A. y Vaughan, G. M. (2010) *Psicología social*. Madrid: Editorial Médica Panamericana.
- Hossein M. E. G. (2009) "La Metafísica y la Estética en el Sufismo", *Webislam*, 4 de enero. Disponible en: <https://www.webislam.com/articulos/35204-la-metafisica-y-la-estetica-en-el-sufismo.html>
- Hourani, A. (2010) *La historia de los árabes*. Barcelona: Zeta.
- Huggan, G. (1997) "The Neocolonialism of Poscolonialism: A Cautionary Note", *Links&Letters*, 4, pp. 19-24.
- Humphrey, R (1962) *Stream of Consciousness in the Modern Novel*. California: California University Press.
- Hurtado, A. (2001) *Traducción y traductología: introducción a la traductología*. Madrid: Cátedra.

I

- Illouz, E. (2012) *Why Love Hurts. A Sociological Explanation*. Cambridge: Polity Press.
- Ishaq Tijani, O. (2019) "Is Sadeem Legally Married to Waleed? Islamic Feminism and the Intersection of Culture, Religion, and Gender in *Banāt al-Riyāḍ*", *Societies*, 9 (1), pp. 1-16.

Izard, C. (1977) *Human Emotions*. Nueva York: Plenum Press.

J

Jabardo, M. et al. (2012) *Feminismos negros. Una antología*, en Jabardo, M. Traducido por Miquel, M. et al. Madrid: Traficantes de sueños.

Jameson, F. (1986) “Sobre los Estudios Culturales”, en Jameson, F. y Zizek, S. (eds.) *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós, pp. 69-136.

Johnson, D. R. (2012) “Transportation into a story increases empathy, prosocial behavior, and perceptual bias toward fearful expressions”, *Personality and Individual Differences*, 52, pp. 150-155.

Jung, C. G. (1970) *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Barcelona: Paidós.

K

Kéchichian, J. A. (2013) *Legal and Political Reform in Saudi Arabia*. Londres: Routledge.

Kendall, E. (2006) *Literature, Journalism and the Avant-Garde: Intersection in Egypt*. Nueva York: Routledge.

Khal, A. (2004) “The Novel in Saudi Arabia. Establishing an aesthetic”, *Banipal*, 20, pp. 78-81.

Al-Khuwaldī, M. (2013) “Al-riwāya al-sa‘ūdiyya...hal tarā‘a‘at”, *Al-Šarq al-Awsaṭ*, 27 de enero. Disponible en: <https://archive.aawsat.com/details.asp?section=19&article=714764&issueno=12479#.XOvCp5MzbOQ> [consulta: abril 2017]

Al-Khuwaldī, M. (2014) “Al-riwāyāt al-nisawīyya fī l-sa‘ūdiyya”, *Al-Šarq al-Awsaṭ*, 5 de abril. Disponible en: <https://archive.aawsat.com/details.asp?section=19&issueno=12912&article=767317&feature=1#.XOvC8pMzbOT> [consulta: abril 2017]

Kleiman, A. y Fitz-Henry, E. (2007) “The Experiential Basis of Subjectivity. How Individuals Change in the Context of Societal Transformation”, en Biehl, J. Good, B. y Kleiman, A. (eds.) *Subjectivity. Ethnographic studies*. Berkeley: University of California Press.

Kocabiçat, E. (2013) “The relationship of Patriarchy and Capitalism: The Win-Win Scenario Reconsidered”, *Kadın Aratırmaları Dergisi*, Sayı, 12, 193-214. Disponible en: <http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.1015.3530&rep=rep1&type=pdf>

Kovala, U. (2002) "Cultural Studies and Cultural Text Analysis", *CLCWeb, Comparative Literature and Culture*, 4 (4), pp. 1-7.

L

Lacan, J. (1998) *The Seminar of Jacques Lacan, Book XI: The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. Traducido por Sheridan, A. Nueva York: Norton.

Lacey, R. (2010) *Inside the Kingdom. Kings, Clerics, Modernist, Terrorist and the Struggle for Saudi Arabia*. Londres: Arrow books.

Lacey, R. (2014) *En el reino. Reyes, clérigos, modernistas, terroristas y la lucha por Arabia Saudí*. Traducido por Rodríguez, J. Barcelona: Perímetro.

Lacoff, G. y Johnson, M. (1995) *Metáforas de la vida cotidiana*. 2ª ed. Madrid: Teorema.

Lacroix, S. (2011) *Awakening Islam. The Politics of Religious Dissent in Contemporary Saudi Arabia*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Lambaret, A. (2011) *El Corán y las mujeres. Una lectura de liberación*. Barcelona: Icaria Editorial.

Lamoreaux, J. C. (2002) *The Early Muslim Tradition of Dream Interpretation*. Albany: State University of New York Press.

Landow, G. y Delany, P. (1991) *Hypermedia and Literary Studies*. Cambridge, MA: MIT Press.

Laqueur, T. (1994) *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Cátedra.

Le Benger, K. (2013) "Behind the veil. The State of Woman in Saudi Arabia", *Institute for Gulf Affairs*. Disponible en: <https://www.gulf institute.org/wp-content/uploads/2017/04/Behind-the-Veil.pdf> [consulta: 15 abril 2017]

Lehmann, S. (2012) "Transnational Identities in Michael Ondaatje's Fiction", en Reitemeier, F. (ed.) *Strangers, Migrants, Exiles: Negotiating Identity in Literature* (Göttinger Schriften zur Englischen). Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, pp. 283- 344.

Le Renard, A. (2008) "Only for Women: Women, the State, and Reform in Saudi Arabia", *The Middle East Journal*, 64 (4), pp. 610-629.

LeRenard, A. (2014) *A Society of Young Women. Opportunities of Place, Power, and Reform in Saudi Arabia*. Stanford, California: Stanford University Press.

Lenore, V. (2011) "Slavoj Žižek: El filósofo de la anarquía", *El País*, 1 de abril. Disponible en:

https://elpais.com/diario/2011/04/01/tentaciones/1301682172_850215.html
[consulta: julio 2013]

Lesley, T (2007) “Sex and the Saudi Girl: The Writer Who Brought Chick-Lit to Arabia Tells about Passion behind the Veil”, *Sunday Times*, 8 de julio. Disponible en: <https://www.thetimes.co.uk/article/sex-and-the-saudi-girl-m9qstds3mkf> [consulta: noviembre 2018].

López García, B. (2000) *El mundo árabe-islámico contemporáneo. Una historia política*. Madrid: Síntesis.

Luffin, X. (2009) “Lettres Saoudiennes: une littérature en devenir”, *La Revue Nouvelle* 1, pp. 93-97. Disponible en: <http://www.revuenouvelle.be/Lettres-saoudiennes-une-litterature-en-devenir>

Lutz, C. y Abu-Lughod, L. (eds.) (1990) *Language and the Politics of Emotion (Studies in Emotion and Social Interaction)*. Cambridge: Cambridge University Press.

M

Mahmood, S. (2005) *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.

Mahmood, S. (2008) “Teoría Feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el Renacimiento Islámico en Egipto”, en Suárez Navaz, L. y Hernández, A. (eds.) *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Madrid: Cátedra.

Mahmood, S. (2008). “Is Critique Secular? A Symposium at UC Berkely”, *Public Culture*, 20 (3), pp. 447-452.

Maja, D., Oatley, K. et al. (2009) “On Being Moved by Art: How Reading Fiction Transforms the Self”, *Creative Research Journal*, 21 (1), pp. 24-29.

Mar, R. A y Oatley, K. (2008). “The function of fiction is the abstraction and simulation of social experience”, *Perspectives on Psychological Science*, 3, pp. 173-192.

Marc-Lipiansky, E. (1978) “Groupe et identité”, en Michaud, G. (ed.) *Identités collectives et relations inter-culturelles*. Paris: Editions Complexe, PUF, pp. 59-88.

Maslow, A. (1954) *Motivación y personalidad*. Barcelona: Sagitario.

Massad, J. A. (2008) *Desiring Arabs*. Chicago: University of Chicago Press.

Mattiensen, T (2014) *The Other Saudis. Shiism, Dissent and Sectarianism*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Mayer, A. E. (1995) "Rhetorical Strategies and Official Policies on Women's Rights", en Afkhami, M. (ed.) *Faith and Freedom: Women's Human Rights in the Muslim World*. Nueva York: I. B. Tauris.
- Mazur, R. (1977) "Beyond jealousy and possessiveness", en Clanton, G. y Smith, L. (eds.) *Jealousy*. Nueva Jersey: Prentice Hall.
- McKinney, K. (2007) "Breaking the Conspiracy of Silence", *Testimony, Traumatic Memory, and Psychotherapy with Survivors of Political Violence*, 35 (3), pp. 265-299.
- Melchor Velayos, M. (2011) "Arabia Saudita: Estrategia de jaque o un jaque mate en toda regla?", *ANMO: África del Norte y Medio Oriente*, 1(1), pp. 61-86.
- Melchor Velayos, M. (2012) "Campaña de intimidación contra activistas de derechos humanos", *Aish*. Disponible en: <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=157515>
- Melchor Velayos, M. S. (2017) "Re-defining identity in exile: an analysis of the Saudi novel *al-Uryuḥa* by Badriyya Bashir", en Allen, R., Fernández Parrilla, G., Rodríguez Sierra, F. y Rooke, T. (eds.) *New Geographies: Texts and Contexts in Modern Arabic Literature*. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, pp. 279-291.
- Ménoret, P. (2004) *Arabia Saudí. El reino de las ficciones*. Traducido por Miguel Marcén, J. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Mernissi, F. (2012) *El amor en el Islam*. Madrid: Aguilar.
- Mir-Hosseini, Z. (2012) "Gender Rights and Islamic Legal Tradition: An Exploration", en A. El-Azhary Sonbol, *Gulf Women*. Londres: Bloomsbury Academic Publishing.
- Mittermaier, A. (2011) *Dreams That Matter. Egyptian Landscapes of the Imagination*. Berkeley: University of California Press.
- Mohammed Moqbel Al Areqi, R. (2015) "Hibridity and problematic of identity in Gulf States narrative", *European Journal of English Language and Literature studies*, 3 (4), pp. 68-88.
- Mohanty Talpade, C., Russo, A., Torres, L., (1991) *Third World Women and the Politics of Feminism*. Indiana University Press.
- Mohanty Talpade, C. (2008). "Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial". Traducido por Vinós, M., en Suárez Navaz, L. y Hernández, A. (eds.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra, pp. 117-163.
- Montagu, C. (2015) "Civil Society and the Voluntary Sector in Saudi Arabia", *Middle East Journal*, Winter 2010, pp. 2-38. Disponible en:

https://www.chathamhouse.org/sites/default/files/field/field_document/20150331SaudiCivil.pdf

- Montero, R. (2013) *La ridícula idea de no volver a verte*. Barcelona: Seix Barral.
- Moreland, R. L. (1987) “The formation of small groups”, en Hendrick, C. (ed.), *Group processes*. Londres: Sage Publications, pp. 80-110.
- Mubarak, I. (2007) “Riyad Literary Club Opens Door for Women”, 26 de enero. Disponible en: <http://www.arabnews.com/node/293666> [consulta: abril 2017]
- Al-Muḍahī, A. (2016) “Inḥisār tsunamī al-riwāya al-saʿūdiyya”, *Al-ʿArab*, 17 de diciembre. Disponible en: <http://www.alarab.co.uk/article/%D8%A3%D9%81%D9%83%D8%A7%D8%B1/97382/%D8%A7%D9%86%D8%AD%D8%B3%D8%A7%D8%B1-%D8%AA%D8%B3%D9%88%D9%86%D8%A7%D9%85%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%B1%D9%88%D8%A7%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D8%B9%D9%88%D8%AF%D9%8A%D8%A9> [consulta: 25 abril 2017]
- Al-Munajjed, M. (1997) *Women in Saudi Arabia Today*. Londres: Macmillan.
- Munif, A. (2003) *Memoria de una ciudad. Una infancia en Ammán*. Traducido por Cañada, L. M. y Comendador, M. L. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- Munif, A. (2006) *Ciudades de Sal: El Extravío*. Traducido por Gil Bardají, A. Barcelona: Belacqva
- Mūsa, A. (2007) “Adībāt saʿūdiyyāt yašraḥunna li-l-tūnsiyyāt sabab tafawwuqi-hinna fi-l-riwāya”, *al-Šarq al-Awsat*. Disponible en: <https://archive.aawsat.com/details.asp?issueno=10261&article=423357#.XOvR5JMzbOS> [consulta: diciembre 2014]
- N**
- Al-Nafyān, I. (2009) “My Guardian Knows What’s best for Me”, *Saudiwoman’s Weblog* 9 de septiembre. Disponible en: <https://saudiwoman.me/2009/09/03/my-guardian-knows-whats-best-for-me/> [consulta: octubre 2012]
- Nietzsche, F. (2005) *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Traducido por Sánchez Pascual, A. Madrid: Alianza Editorial.
- Nuin Monreal, M. (2008) “Una novela de Arabia Saudí: Játim, de la autora Raja Alem”. *Anaquel de Estudios Árabes*, 19, pp. 127-139. Diponible en: <http://revistas.ucm.es/index.php/ANQE/article/viewFile/ANQE0808110127A/3564> [consulta: abril 2014]

Nuin Monreal, M. (2011) “Imágenes literarias de la ciudad santa de La Meca y de otras ciudades saudíes en la obra de Raja Alem”, *Ángulo Recto. Revista de Estudios sobre la ciudad como espacio plural*, 3 (2), pp. 37-49. doi:http://dx.doi.org/10.5209/rev_ANRE.2011.v3.n2.37578.

O

Oatley, K. y Gholamain, M. (1997) “Emotions and Identification: Connections Between Readers and Fiction”, en Hjort, M. y Laver, S. (eds.) *Emotion and the Arts*. Nueva York / Oxford: Oxford University Press, pp. 263-282.

Oatley, K. (2013) “Worlds of the posible. Abstraction, imagination, consciousness”, *Pragmatics & Cognition*, 21 (3), pp. 448-468. DOI: 10.1075/pc.21.3.02oat.

P

Paradela, N. (2014) “El feminismo árabe y su lucha por los derechos de la mujer”, *Revistas UAM*, 46, pp. 1-7.

Patrick Ch. (2011, Junio) “Las emociones como efectos de discurso”, *Versión 26* (La experiencia emocional y sus razones), pp. 97-118. Disponible en: <http://www.patrick-charaudeau.com/Las-emociones-como-efectos-de.html> [consulta: enero 2017]

Pearson, M. (2015) “Polls open in Saudi Arabia, first time women allowed to vote”, *CNN*, 12 de diciembre. Disponible en: <https://edition.cnn.com/2015/12/12/world/saudia-arabia-women-vote> [consulta: abril 2017]

Peña, S. (2004) “Como el collar a la tórtola”, *El trujamán: Revista diaria de traducción*, 17 de diciembre de 2004, Instituto Cervantes. Disponible en: https://cvc.cervantes.es/trujaman/anteriores/diciembre_04/17122004.htm

Pujadas Muñoz, J. J. (1992). *El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.

Pulido Tirado, G. (2010) “Estudios culturales y sociocrítica”, *Sociocriticism*, XXV (1 y 2), pp. 68-91.

Q

Qurashi, H. A. (1989) *Antología poética*. Traducido por Arbós, F. Madrid: Endymión.

R

- Al-Raḥmān Yūsif, F. (2011) “«Al-‘Unṣuriyya» fi-l-riwāya al-sa‘ūdiyya” *Al-Šarq al-Awsaṭ*, 7 de agosto de 2011. Disponible en: <https://archive.aawsat.com/details.asp?section=19&article=634662&issueno=11940#.XOvIlZMzbOOQ> [consulta: abril 2017]
- Al-Raḥmān Yūsif, F. (2012) “Al-Ṭaqāfa al-sa‘ūdiyya tarsaj ḥuḍūra-hā fi ḡill inšigāl al-‘arab bi l-aḥdāt al-siyāsiyya”, *Al-Šarq al-Awsaṭ*, 30 diciembre 2012.
- Al-Raḥmān Yūsif, F. (2012) “2011 ‘āmm intijābāt al-andiyya al-adabiyya...wa l-mar’a”. *Al-Šarq al-Awsaṭ*, 1 de enero de 2012.
- Al-Raḥmān Yūsif, F. (2013) “Al-Ṭafra al-riwā’iyya, hal inḥasarat?”, *Al-Šarq al-Awsaṭ*, 31 de agosto. Disponible en: <http://archive.aawsat.com/details.asp?section=19&issueno=12695&article=741784&feature=1#.WQjP41M19DX> [consulta: abril 2014]
- Ramírez, A. (2008) “Libres, fuertes y mujeres: Diversidad, formación y prácticas de los feminismos islámicos”, en L. Suárez Navaz, E. Martín Díaz y R. A. Hernández Castillo (coor.) *Feminismos en la Antropología: nuevas propuestas críticas*. San Sebastián: Ankulegi, pp. 21-37.
- Ramírez, A. (2012) “Feminismos musulmanes: historia, debates y límites”, en Corrochano Hernández, E. et al. (eds.) *Teoría feminista y antropología: claves analíticas*. Madrid: Editorial Centro de Estudios Ramón Areces.
- Al-Rasheed, M. (2003) *Historia de Arabia Saudi*. Traducido por Condor, M. Cambridge: Cambridge University Press.
- Al-Rasheed, M. (2013) *A most masculine state. Gender, Politics, and Religion in Saudi Arabia*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Al-Rasheed, M. (2015) “Deconstructing Nation and Religion: Young Saudi Women Novelists”, en Özdalga, E. y Kuzmanovic, D. (eds.) *Novel and Nation in the Muslim World*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Raymond, A. y Oatley, K. (2008) “The Function of Fiction is the Abstraction and Simulation of Social Experience”, *Perspectives on Psychological Science*, 3 (3), pp. 173-192.
- Reddy, W. M. (2009) *The Navigation of Feeling. A Framework for the History of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Redshaw, M. y Colin, M. (2013) “Babies, ‘bonding’ and ideas about parental ‘attachment’”, *Journal of Reproductive and Infant Psychology*, 31 (3), pp. 219-221.
- Reitemeier, F. (2012) *Strangers, Migrants, Exiles: Negotiating Identity in Literature* (Göttinger Schriften zur Englischen Philologie) Göttingen: Universitätsverlag Göttingen

Rendlová, K. (2012) *Las poetisas de Al-Ándalus*. Tesis de Máster. Brno: Universidad Masaryk.

Resick, P. A. (2001) *Stress and Trauma*. PA: Psychology Press.

Rubiera Mata, M. J. (1992) *Literatura hispanoárabe*, Madrid: Mapfre.

S

Al-Sa'dāwī, N. (2006) *al-Mar'a wa-l-yîns*. Al-Qāhira: Maktaba Madbūlī.

Al-Sa'dāwī, N. (2005) *Taw'am al-sulṭa wa-l-yîns*. Al-Qāhira: Maktaba Madbūlī.

Saddeka, A. (1994) *Women and Words in Saudi Arabia: The Politics of Literary Discourse*. Nueva York: Columbia University Press.

Said, E. (2002) *Orientalismo*. Madrid: Debate.

Said, E. (2002) *Power, Politics, and Culture: Interviews with Edward W. Said*. Nueva York: Vintage.

Saleh, W. (2010) *Amor, sexualidad y matrimonio en el Islam*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

Sālih, L. (1983) *Adab al-mar'a fī yāzīrat al-jalīy al-'arabī*. Al-Kuwaīt: Dār al-Yaqza

Samayrī, T. (2009) *Al-riwāya al-sa'ūdiyya. Hiwārāt wa-as'ila wa-iškālāt*. Al-Damām: Dār al-Kifāh li-l-Našr wa-l-Tawzī'

Al-Šamdī, N. (1981) *Dirāsa fī adab al-mar'a al-sa'ūdiyya al-qīṣaṣī*. Riyāḍ: Dār al-Ṭaqāfī li-l-Našr.

Sanagogo, B. (2007) "Realidad y ficción: literatura y sociedad", *Estudios Sociales (publicaciones de CUCSH-UdeG)*, 1, pp. 53-70.

Sánchez Garcia, P. (2015) *La risāla de las esclavas cantoras de Al-Ŷāhiz: apuntes sobre mujer, belleza y amor en la cultura árabe clásica*. Trabajo de fin de Grado. Alicante: Universidad de Alicante.

Al-Šanṭī, M. (1990) *Fann al-riwāya fī-l-adab al-'arabī al-sa'ūdī*. Ŷidda: Dār al-'Ilm li-l-Ṭabā'a wa-l-Našr.

Šarara, A. (1960) *Falsafāt al-ḥubb 'inda al-'arab*. Bayrūt: Dār Maktabāt al-Hayā'.

Sawaf, Z. (2018) "Encountering the State: Women and divorce in Riyadh, Saudi Arabia", *Arabian Humanities*, 10, 1-16.

- Scarry, E. (1985) "The structure of the torture. The Conversion of Real Pain into the Fiction of Power", en Scarry, E. (ed.) *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Oxford: Oxford University Press.
- Scheper-Hughes, N., y Lock, M. M. (1987) "The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology", *Medical Anthropology Quarterly*, 1, (1), pp. 6-41. DOI: [doi/10.1525/maq.1987.1.1.02a00020](https://doi.org/10.1525/maq.1987.1.1.02a00020).
- Scott, J. C. (1990) *Domination and the Arts of Resistance. Hidden Transcripts*. New Haven y Londres: Yale University Press.
- Shands, Kerstin. W. (2008) "Neither East nor West: From Orientalism to Poscoloniality", en Shands, K. W. (ed.) *Neither East Nor West. Postcolonial Essays on Literature, Culture and Religion*. Stockholm: Södertörns högskola.
- Sirriyeh, E. (1999) *Sufis and Anti-Sufis: The Defense, Rethinking and Rejection of Sufism in the Modern World*. Richmond, Va.: Curzon Press.
- Smith, S. (1987) *A Poetics of Women's Autobiography: Marginality and the Fiction of Self-Representations*. Bloomington: Indiana University Press.
- Smith, J. I. and Haddad, Y.Y. (2002) *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*. Nueva York: Oxford University Press.
- Sobh, M., (1994) *Poetisas Árábigo-andaluzas*. Granada: Diputación Provincial.
- Spivak, G.C., (2003) "¿Puede hablar el subalterno?", *Revista Colombiana de Antropología*, 39, pp. 297-364.
- Sternberg, Robert J. (1986) "A triangular theory of love", *Psychological Review*, 93, pp. 119-135.
- Stoughton, I. (2013) "The War on Words", *The Outpost*, 4 (The Possibility of Rewriting Our Story), pp. 100-105.
- Strawson, P. F (1962) "Freedom and Resentment", *Proceedings of the British Academy*, 48, pp. 1-25.
- Suárez Navaz, L. y Hernández, A. (eds.) (2008) *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Madrid: Cátedra.
- Sullivan, R. et al. (2011) "Infant bonding and attachment to the caregiver: Insights from basic and clinical science", *Clin Perinatol*, 38 (4), pp. 643-655.
- Suyoufie, F. (2008) "The Appropriation of Tradition in Selected Works of Contemporary Arab Women Writers", *Journal of Arabic Literature*, 39 (2), pp. 216-249.
- Şwaylah, K. (2009) "Al-riwā'iyya al-sa'ūdiyya. Arḍ al-tanāquḍāt wa-l-awhām", *Al-Ajbār*. Disponible en: <http://www.al-akhbar.com/node/73489> [consulta: diciembre 2014]

T

- Al-Tahawi, M. (2010) “La evolución de lo prohibido en la literatura árabe femenina”, *Revista Tres Culturas*, 17, pp. 154-161.
- Tajfel, H. y Turner, J. C. (1979) “An integrative theory of intergroup conflict”, en Austin, W. G. y Worchel, S. (eds.) *The social psychology of intergroup relations*. Monterey, CA: Brooks/Cole, pp. 33-47.
- Tamimi, I. (2010) *Women in the segregated society of Saudi Arabia: using internet as a protesting tool*. MA journalism: University of West of England.
- Tausiet, M. y Amelang, J. S. (eds.) (2010) *Accidentes del alma. Las emociones de la Edad Moderna*. Madrid: Abada Editores.
- Ṭayāra, Moḥammad A. (2010) *Al-riwāya al-sa‘ūdiyya, fī-l-ru‘ya al-aḥādiyya li-l-wāqi‘*. Dimašq: Manšūrāt Dār Raslān li-l-Ṭibā‘a wa-l-Našr wa l-Tawzī‘.
- Thiele, Jan, “al-Daylamī, Muḥammad b. al-Ḥasan”, en Fleet, K. et al. (eds) *Encyclopaedia of Islam, THREE*. Disponible en: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_25953 [consulta: diciembre 2018]
- Triandis, H. C. (1989) “The Self and social behaviour in differing cultural contexts”, *Psychological Review*, 96, pp. 506-520.
- Turner, V. (1966) “Liminality and Communitas”, en Turner, V. (ed.) *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. Ithaca, Nueva York: Cornell University Press.

V

- Van Dick, T. A. (1999) “El análisis del discurso”, *Anthropos*, 186, pp. 23-36.
- Van Nieuwerk, K. (2012) *Muslim Rap, Halal Soaps and Revolutionary Theater: Artistic Developments in the Muslim World*. Texas: University of Texas Press.
- Van Nieuwerk, K. (2013) *Performing Piety. Singers and Actors in Egypt’s Islamic Revival*. Texas: University of Texas Press.

W

- Wadud, A. (1999) *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- Woodhull, W. (1993) “Exile”, *Yale French Studies* 82 (Post/Colonial Conditions: Exiles, Migrations, and Nomadisms), 1, pp. 7-24.

Woolf, V. (2010) *Una habitación propia*. Barcelona: Seix Barral.

Y

Ŷarīdī, S. (2008) *Al-riwāya al-nisā'iyya al-sa'ūdiyya. Jiṭāb al-mar'a wa taškīl al-sard*. Bayrūt: Mu'assasat al-Intišār al-'Arabī.

Yela, C. (2003) "La otra cara del amor: mitos, paradojas y problemas", *Encuentros en Psicología Social*, 1(2), pp. 263-267.

Yuval-Davis, N. (1997) *Gender and Nation*. Londres: Sage publications.

Z

Zafra, R. (2005) *Netianas. N(h)acer mujer en Internet*. Madrid: Lengua de Trapo.

Zalah, A. (2004) "The progress of the Novel in Saudi Arabia", *Banipal*, 20, pp. 82-86.

Zambrano, M. (1992) *Los sueños y el tiempo*. Madrid: Siruela.

Zammateo, N. (2015) *El impacto de las emociones en el ADN (Epigenética)*. Barcelona: Ediciones Obelisco.

Zayyāt, L. (1960) *Al-Bāb al-maftūḥ*. Al-Qāhira: Al-Hay'a al-Miṣrī al-'Āmma li-l-Kitāb-Maktabat al-Uṣrā-Ibdā' al-Mar'a.

Zayat, L. (1992) *Latīfa Zayat. Notas Personales*. Traducido por Montoro, R. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

Zayat, L (2002) *The Open Door*. Cairo: American University in Cairo Press.

Zayn, A. (2007) "al- Ṭafra al-riwā'iyya al-sa'ūdiyya al-ḡadīda, hal hiya zāhira salīma?". *Al-Ḥayāt*, 3 de enero. Disponible en: <http://www.amanjordan.org/a-news/wmview.php?ArtID=7782> [consulta: abril 2014]

Zayn, A. (2011) "«Munāḍalū»: al-riwāya al-sa'ūdiyya bilā samāt ṭawriyya", *Al-Ḥayāt*, 21 octubre 2011.

Zine, J. (2006) "Unveiled Sentiments: Gendered Islamophobia and Experiences of Veiling among Muslim Girls in a Canadian Islamic School", *Equity&Excellence in Education*, 39, pp. 239-252.

Otras fuentes

Páginas oficiales y reglamentos del gobierno saudí

Basic Law of Governance (promulgada por Decreto Real No. A/90 dated 27/08/1412H (1 de marzo, 1992)) Disponible en: <https://www.wipo.int/edocs/lexdocs/laws/en/sa/sa016en.pdf>

Educational Policy in the Kingdom of Saudi Arabia (Siyāsāt al-ta‘līm fī-l-mamlaka al-‘arabiyya al-sa‘ūdiyya). Disponible en: https://drive.uqu.edu.sa/_/rashihabi/files/seast%20altaleem.pdf

Law on Associations and Foundations (promulgada por Decreto Real No. M/8, 19.2.1437H, 1 de septiembre. Disponible en: 2015: <https://www.csr.sa/sites/default/files/%D9%86%D8%B8%D8%A7%D9%85%20%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%85%D8%B9%D9%8A%D8%A7%D8%AA-2.pdf>

Ministry of Education (n.d) Disponible en: <https://www.moe.gov.sa/en/Pages/default.aspx>

Visión 2030 (n.d) Disponible en: <https://vision2030.gov.sa/en> [consulta: abril 2016]

Artículos e informes sobre política y sociedad

Agence France-Presse (2015) “Saudi women take seats in Shura Council”, 19 de febrero. Disponible en: <https://www.aljazeera.com/news/middleeast/2013/02/2013219201637132278.html> [consulta: junio 2015]

al-Arabiya (2015) “More women than men in Saudi universities, says ministry”, 28 de mayo. Disponible en: <https://english.alarabiya.net/en/perspective/features/2015/05/28/More-women-than-men-in-Saudi-universities-says-ministry.html> [consulta: abril 2017]

Human Rights Watch (2013) “Saudi Arabia: New Law to Criminalize Domestic Abuse”, 3 de septiembre. Disponible en: <https://www.hrw.org/news/2013/09/03/saudi-arabia-new-law-criminalize-domestic-abuse> [consulta: abril 2017]

Human Rights Watch (2016) “Women and Saudi Arabia’s Male Guardianship System”, 16 de julio. Disponible en: <https://www.hrw.org/report/2016/07/16/boxed/women-and-saudi-arabias-male-guardianship-system> [consulta: abril 2017]

International Amnesty (2018) “Activistas y defensores de los derechos Humanos”, 23 de agosto. Disponible en:

<https://www.amnesty.org/es/latest/news/2018/08/saudi-arabia-outrageous-ongoing-detention-of-women-rights-defenders-reaches-100-days/> [consulta: agosto 2018]

Internacional Crisis Group (2004) “Can Saudi Arabia reform itself?”, *Middle East Report*. Disponible en: <https://www.crisisgroup.org/middle-east-north-africa/gulf-and-arabian-peninsula/saudi-arabia/can-saudi-arabia-reform-itself> [consulta: agosto 2011]

al-Jazeera (2015) “Saudi Arabia elects its first female politicians”, 14 de diciembre. Disponible en: <https://www.aljazeera.com/news/2015/12/women-win-seats-landmark-saudi-arabia-elections-151213054750832.html> [consulta: diciembre 2015]

GulfInsider (2017) “Saudi king orders that women no longer need a man’s permission to travel, study or make police complaints”, 16 de mayo. Disponible en: <https://www.gulf-insider.com/saudi-king-orders-women-no-longer-need-mans-permission-travel-study-make-police-complaints/>

The Economist (2016) “One step forward, one step back. Progress for women is going into reverse under the new king”, 12 de octubre. Disponible en: <https://www.economist.com/middle-east-and-africa/2016/03/12/one-step-forward-one-step-back>

Editoriales y páginas web que publican literatura de escritoras saudíes

ArabLit (n.d). Disponible en: <https://arablit.org/about/>

Al-Dār al-‘Arabiyya li-l-‘Ulūm Nāširūn (2018). Disponible en: <http://www.asp.com.lb/>

Dār al-Farābī (2019) Disponible en: <http://dar-alfarabi.com/>

Dār al-Kifāḥ li-l-Našr (2018) Disponible en: <http://www.alkifah.com.sa/al-kifah-publishing-house/?lang=ar>.

Dār al-Sāqī (n.d) Disponible en: <https://www.daralsaqi.com/>

Jahanamiya (n.d) Disponible en: <http://jahanamiya.com/about/>

Madād li-l-Našr wa-l-Tawzī‘ (2019) Disponible en: <http://medadpublishing.com/index.php?lang=ar>

al-Markaz al-Ṭaqāfi al-‘Arabī (n.d) Disponible en: <http://raffy.ws/publisher/2165/%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B1%D9%83%D8%B2-%D8%A7%D9%84%D8%AB%D9%82%D8%A7%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A>

al-Mu’assasa al-‘Arabiyya li-l-Dirāsāt wa-l-Našr (n.d) Disponible en: <http://www.airpbooks.com/>

Platinumbook (2018) Disponible en: <http://platinum-book.com/>

Riwāyāt (2016) Disponible en: <http://rewayat.ae/books/>

Apéndice

CORPUS DE NOVELAS DE ESCRITORAS SAUDÍES

1. Novelas publicadas en la etapa de iniciación (1959-1979)

Bāgfār, H. (1972) *al-Barā'a al-mafqūda*. Bayrūt: Maṭaba' al-Miṣrī.

Jāšuqyī, S. (1959) *Wadda 'atu āmālī*. Bayrūt ³⁵²

- (1962) *Dikrayāt dāmi 'a*. Al-Iskandariyya: Dār Lawrān li-l-Ṭabā' wa-l-Našr.
- (1965) Bayrūt: Maktab al-Tiḡārī; (1979) Bayrūt: Manšūrāt Zahīr Ba'albakī.
- (1963) *Barīq 'aynay-ka*. Bayrūt: Maktab al-Tiḡārī.
- (1971) *Warā' al-ḡubāb*. Bayrūt: Manšūrāt Zahīr Ba'albakī.
- (1971) *Wa tamḡī al-ayyām*. Bayrūt: Manšūrāt Zahīr Ba'albakī.
- (1973) *Ma'tam al-wurūd*. Bayrūt: Manšūrāt Zahīr Ba'albakī.
- (1973) *Qaṭarāt min al-dumū'*. Bayrūt: Maktab al-Tiḡārī.
- (1979) *Wādī al-dumū'*. Bayrūt: Manšūrāt Zahīr Ba'albakī.

Rašīd, H. (1977) *Gadan sa-yakūn al-jamīs*. Al-Qāhira: Ruz al-Yūsuf.

2. Novelas publicadas en la etapa de madurez artística y experimental (1979-1999)

'Ālim, R. (1987) *Arba' ṣifr*. Ŷidda: al-Nādī al-Adabī.

- (1995) *Ṭarīq al-ḡarīr*. Bayrūt: al-Markaz al-Ṭaqāfī al-'Arabī.
- (1997) *Masrā ya raqīb*. Bayrūt: al-Markaz al-Ṭaqāfī al-'Arabī.
- (1998) *Sayyid Waḡdāna*. Bayrūt: al-Markaz al-Ṭaqāfī al-'Arabī.

Būsbūt, B. (1987) *Durra min al-Aḡsā'*. Riyād: Maṭābi' al-Mu'assasat al-Ŷazīra li-l-Ṣaḡāfa wa-l-Ṭabā' wa-l-Našr.

³⁵² Se desconoce la editorial, pero podría ser Manšūrāt Zahīr Ba'albakī, en la que se publicó la tercera edición en 1971: <https://books.google.es/books?id=fMMf8wd1VeYC&pg=PT215&lpg=PT215&dq=%D9%88%D8%A7%D8%AF%D9%8A+%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%85%D9%88%D8%B9+%D9%85%D9%86%D8%B4%D9%88%D8%B1%D8%A7%D8%AA+%D8%B2%D9%87%D9%8A%D8%B1+%D8%A8%D8%B9%D9%84%D8%A8%D9%83%D9%89&source=bl&ots=Z6BPbwLsVi&sig=UNw8ztqNg14PumvVCBvb4A6Z1bo&hl=es&sa=X&ved=2ahUKEwiny-DivvzcAhWixoUKHSujCJoQ6AEwB3oECACQAQ#v=onepage&q=%D9%88%D8%A7%D8%AF%D9%8A%20%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%85%D9%88%D8%B9%20%D9%85%D9%86%D8%B4%D9%88%D8%B1%D8%A7%D8%AA%20%D8%B2%D9%87%D9%8A%D8%B1%20%D8%A8%D8%B9%D9%84%D8%A8%D9%83%D9%89&f=false>

- (1997) *Imra'a 'alā fawhat burkān*. Riyād: Dār 'Ālam al-Kutub.
- Damanhūrī, S. (1989) *Širā' 'aqlī wa 'āṭaft*. Ŷidda: Dār al-Jašaramī li-l-Našr wa-l-Tawzī'.
- (1994) *al-La'na*. Mecca: Maṭabi' al-Šafā.
- Ḥifnī, Z. (1993) *Risāla ilā rayūl*. Al-Qāhira: Al-Hay'a al-Miṣriyya al-'Āmma li-l-Kitāb Tārīj al-Našr.
- (1996) *Nisā' 'inda jaṭṭ al-istiwā'*. Al-Qāhira: Dār al-Šurūq.
- al-'Alyān, Q. (1999) *'Uyūn 'alā al-samā'*. Abhā: al-Nādī al-Adabī.
- (2000) *Bukā' taḥta al-maṭar*. Bayrūt: Manšūrāt Rašād li-l-Ṭabā' wa-l-Našr wa-l-Tawzī'. Al-Damām-Al-Jubar: Dār al-Kifāḥ.
- Šaṭa, A. (1980) *Gadan ansā*. Ŷidda: Tihāma.
- (1989) *La 'āš qalbī*. Ŷidda: Šarikat al-Madīna li-l-Ṭabā' wa-l-Našr.
- (1997) *Ādam ya Sayyidī*. Ŷidda: Šarikat al-Madīna li-l-Ṭabā' wa-l-Našr.
- al-Ŷuhanī, L. (1999) *Firdaws al-yabāb*. Bayrūt: Dār al-Ŷamal.

3. Novelas publicadas en la etapa de auge (a partir del 2000)

3. 1. De 2000 a 2005:

- Abū 'Alī, N. (2002) *Mazāmīr min waraqa*. Bayrūt: al-Mu'assasa al-'Arabiyya li-l-Dirāsāt wa-l-Našr.
- 'Ālim, R. (2000) *Ḥubbī*. Bayrūt: al-Markaz al-Ṭaqāfī al-'Arabī.
- (2001) *Jātim*. Bayrūt: al-Markaz al-Ṭaqāfī al-'Arabī.
- al-Fayṣal, M. (2003) *Tūba wa Salī*. Bayrūt: al-Mu'assasa al-'Arabiyya li-l-Dirāsāt wa-l-Našr.
- (2003) *Safīna wa amīra al-ḏilāl*. Bayrūt: al-Mu'assasa al-'Arabiyya li-l-Dirāsāt wa-l-Našr.
- al-Gāmidī, N. (2002) *Waḡhat al-būṣla*. Bayrūt: al-Mu'assasa al-'Arabiyya li-l-Dirāsāt wa-l-Našr.
- al-Haḍlūl, A. (2004) *al-Intihār al-ma'yūr*. Bayrūt: Dār al-Sāqī.
- Ḥifnī, Z. (2000) *Hunāka ašyā' tagīb*. Bayrūt: Al-Našr al-Tārīj Dār al-Rayyas.

-- (2003) *Lam a 'ud abkī*. Bayrūt: Dār al-Sāqī.

al-Maršūd, M. (2001) *Anta liyā*. Al-Qatīf: Atyāf li-l-Našr wa-l-Tawzī'.

3. 2. De 2005 a 2011:

'Abd Allāh al-Našimī, A. (2009) *Aḥbābtu-ka akṭar mim mā yanbagī*. Bayrūt: Dār al-Fārābī.

'Abd al-Malik, W. (2006) *Al- 'Awba*. Bayrūt: Dār al-Sāqī.

-- (2006) *Malāmiḥ*. Bayrūt: Dār al-Sāqī.

al-'Alawī, S. (2006) *Sa 'ūdiyyāt*. Baḥrain: Dār al-Farādīs.

al-Bašir, B. (2010) *al-Uryūḥa*. Bayrūt: Dār al-Sāqī.

-- (2006) *Hind wa-l- 'askar*. Bayrūt: Dār al-Sāqī.

Ḥifnī, Z. (2008) *Sayqān multawīyya*. Bayrūt: al-Mu 'assasa al-'Arabiyya li-l-Dirāsāt wa-l-Našr.

al-Ḥirz, Ş. (2006) *al-Ājarūn*. Bayrūt: Dār al-Sāqī.

Makī, H. (2005) *Gayr ... wa-gayr*. Bayrūt: al-Markaz al-Ṭaqāfī al-'Arabī.

al-Muḍaḥī, A. (2005) *Wa gābat šams al-ḥubb*. Bayrūt: Dār al-Kifāḥ li-l-Našr.

-- (2007) *Mal 'ūna*. Dammām: Dār al-Kifāḥ li-l-Našr.

-- (2010) *Unṭā Mufajjaja*. Bayrūt: Mu 'assasat al-Intiṣār al-'Arabī.

Muqrin, S. (2008) *Nisā' al-Munkar*. Bayrūt: Dār al-Sāqī.

al-Sānia', R. (2005). *Banāt al-Riyād*. Bayrūt: Dār al-Sāqī.

al-Sibay ī, M. (2007) *Bayt al-ṭā'a*. Bayrūt: Dār al-'Arabiyya li-l-'Ulūm Nāširūn.

al-Ŷuhanī, L. (2007) *Ŷāhiliyya*. Bayrūt: Dār al-Ādāb.

3. 3. De 2011 a 2018:

Āl 'Amrū, F. (2013) *Igtiyāl saḥāfiyya*. Bayrūt: Al-Dār al-'Arabiyya li-l-'Ulūm Nāširūn.

'Abd Allāh al-Našimī, A. (2011) *Fī dīsīmbir tantahī kullu al-aḥlām*. Bayrūt: Dār al-Fārābī.

- (2013) *Faltagafirī*. Bayrūt: Dār al-Fārābī.
 -- (2015) *Dāt faqd*. Bayrūt: Dār al-Fārābī.
 -- (2016) *‘Atamat al-ḍākira*. Bayrūt: Dār al-Fārābī.
- Abū ‘Alī, N. (2011) *Zill wa mir’āt*. Bayrūt: al-Mu’assasa al-‘Arabiyya li-l-Dirāsāt wa-l-Našr.
- ‘Ālim, R. (2011) *Ṭawq al-ḥamām*. Bayrūt: Dār al-Sāqī
- al-Bašir, B. (2011) *Tazawwuy sa ‘ūdiyya*. Bayrūt: Dār al-Sāqī.
- (2013) *Garāmiyyāt šārī ‘ al-a ‘šà*. Bayrūt: Dār al-Sāqī.
 -- (2017) *Zā ‘irāt al-jamīs*. Riyāḍ: Dār al-Riwāyāt.
- Bint Māyid bin Sa‘ūd, M. (2011) *Abnā’ wa-damā’*. Bayrūt: al-Markaz al-Taḳāfī al-‘Arabī.
- Busbūt, B. (2016) *Al-Aḥsā’ durrat al-durar*. Riyāḍ: Dār al-Ālam al-Kutub li-l-Našr wa-l-Tawzī‘
- (2016) *Mu ‘ānāt yatīm*. Riyāḍ: Dār al-Ālam al-Kutub li-l-Našr wa-l-Tawzī‘
 -- (2016) *Lā mustaḥīl ma ‘a al-irāda*. Riyāḍ: Dār al-Ālam al-Kutub li-l-Našr wa-l-Tawzī‘
- Ḥiḡāzī, H. (2015) *Imra’atān*. Bayrūt: Dār al-Sāqī.
- Ḥifnī, Z. (2011) *Wisāda li-ḥubbi-ka*. Bayrūt: Dār al-Sāqī.
- Ibrāhīm al-Juḍayrī, Z. (2013) *Lā raḡul šarqī wa lā garbī*. Riyāḍ: al-Nādī al-Adabī bi-l-Riyāḍ
- (2017) *Hayā’*. Bayrūt -Dubāi: Dār Mudrak li-l-Našr.
- al-Jamīs, U. (2017) *Masrā al-garānīq fī mudun al- ‘aqīq*. Bayrūt: Dār al-Sāqī.
- Marḍī, S. (2011) *Hīna raḡalta*. Bayrūt: Dār al-‘Arabiyya li-l-’Ulūm Nāširūn.
- al-Muḍaḡī, M. (2016) *Ya ‘tī fī-l-rabī’*. Riyāḍ: Dār al-Kifāḡ.
- al-Rašīd, N. (2011) *Yawmiyyāt ṭālība sa ‘ūdiyya fī Mānšistir*. Al-Qāhira: Sindibād li-l-Našr wa-l-I‘lām
- Sa‘d al-Dīn, F. (2011) *Hawāyīs layl saramdī*. Al-Qāhira: Sindibād li-l-Našr wa-l-I‘lām
- Sa‘d al-Dīn, F. y al-Šanqīṭī, A. (2012) *Ilā matā taqasū al-qulūb?* Al-Qāhira: Sindibād li-l-Našr wa-l-I‘lām
- al-Šamsān, N. (2015) *Al-Mutaḡawwilūn*. Al-Qāhira: Sindibād li-l-Našr wa-l-I‘lām

al-Šayj, R. (2013) *I'tirāfāt dallat tarīqa-hā*. Bayrūt: Dār al-‘Arabiyya li-l-‘Ulūm Nāširūn.

-- (2015) *Rubbamā ansāk*. Kuwait: Platinum.

-- (2017) *Yawm fī ḥayāt muṭī‘a*. Dubai: Madād li-l-Našr wa-l-Tawzī‘.

al-Šaqar, R. (2017) *Zāyā*. Al-Qāhira: Maʿmū‘at al-Nīl al-‘Arabiyya.

al-Šarīf al-Idrīsī, Ṭ. (2012) *Ḥayār min saqar*. Al-Qāhira: Sindibād li-l-Našr wa-l-I‘lām.

al-Siba ī, M. (2011) *Ẓilāl al-wa’d*. Bayrūt: Dār al-‘Arabiyya li-l-‘Ulūm Nāširūn.

al-Ṭayb, W. (2011) *Mu‘ānā ‘aqīq aḥmar*. Al-Qāhira: Sindibād li-l-Našr wa-l-I‘lām.

al-Ŷuhanī, M. (2011) *Kītūs*. Bayrūt: Dār al-‘Arabiyya li-l-‘Ulūm.

al-Wāda‘ī, H. (2018) *Sifāna*. Damām: Dār Azar li-l-Našr.